Aus der Welt d

Forschungen und Berichte, unt

Heinrich Frick und R

herausgegeben

Erich Fascher und Gust

Biblische Reihe.

Die urchristlich
von der Lieb

im Lichte der vergleichender

von

Herbert Pr

Lic. theol.

Professor für Religionswissenschaft an der P

1930

Verlag von Alfred Töpe

lt der Religion
ichte, unter Mitwirkung von
ck und Rudolf Otto
sgegeben von
nd Gustav Mensching
Reihe. Heft 5

liche Botschaft
Liebe Gottes

ichenden Religionsgeschichte

von

rt Preisker
Lic. theol.
ft an der Pädagog. Akademie in Breslau

1930
Töpelmann in Gießen

Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes

im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte

von

Herbert Preisker

Liz. theol.

Professor für Religionswissenschaft an der Pädagog. Akademie in Breslau

1930

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Aus der Welt der Religion

Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von
Heinrich Frick und Rudolf Otto
herausgegeben von
Erich Fascher und Gustav Mensching
Biblische Reihe. Heft 5

Printed in Germany

Vorwort.

Die vorliegende Studie will der Anfang einer Durcharbeitung der urchristlichen Frömmigkeit von dem Mittelpunkte ihres Gottesbildes aus, der Liebe Gottes, sein. Die Darbietung ist bewußt synthetisch. Die Gefahren einer solchen Behandlung des Stoffes sind mir bekannt; ich hoffe, ihnen möglichst nicht erlegen zu sein.

Mit Absicht habe ich alle unnötige Breite vermieden. Die Geschlossenheit der Gedankenführung wird so deutlicher. Es fehlt die Wiederholung alles dessen, was man leicht in den Lehrbüchern der Neutestamentlichen Theologie nachlesen kann. Es soll ja auch diese Studie kein Handbuch der urchristlichen Religionsgeschichte sein; darum braucht nicht wiederholt zu werden, was dort zu finden sein muß. Vielmehr habe ich gerade die Linien urchristlicher Frömmigkeit herauszuholen mich bemüht, die man bisher wenig oder gar nicht beachtet hat.

Herzlich danke ich den Herren Herausgebern der Sammlung „Aus der Welt der Religion" dafür, daß sie meiner Arbeit Heimat gaben, ebenso dem Herrn Verleger für alles freundliche Entgegenkommen. Schließlich ein Wort des Dankes Herrn Prof. Fascher für seine Hilfe beim Lesen der Korrektur, ebenso meiner Frau und Herrn stud. paed. Gottfried Borngräber, die beide gleichfalls bei der Durchsicht geholfen haben. Letzterer hat auch das Verzeichnis der angeführten Bibelstellen angefertigt.

Breslau, Juni 1930. Herbert Preisker.

Ein Inhaltsverzeichnis
befindet sich am Schluß auf Seite 68

Einleitung.

Die gegenwärtige Krisis der Theologie zwingt uns, alle Fragen urchristlicher Frömmigkeit neu zu durchdenken. Dabei interessiert uns nicht so sehr der äußere Aufbau; denn einmal sehen wir weithin deutlicher als früher die Schwierigkeit geschichtlicher Fixierung, dann sind wir kritischer als je gegen die Allherrschaft des Entwicklungsgedankens geworden. Mehr Beachtung verdient der Gedanke der Parallelbildung, wie ihn seinerzeit *Neander* vertreten hat und neuerdings *von Dobschütz*[1]) betont. Dazu kommt, daß wir allmählich doch wieder stärker als bisher die *Einheit* des Urchristentums sehen. Bei aller Mannigfaltigkeit urchristlichen Lebens, bei völliger Beachtung der Eigenart der hellenistischen Gemeinden gegenüber den palästinensischen, bei der unbedingt notwendigen Feststellung, daß von den vielen Abtönungen urchristlichen Glaubens uns nur recht wenige, und auch die noch dürftig genug, bekannt sind, ohne Paulus mit den Synoptikern oder Johannes vorschnell zusammenzubringen, soll doch davon ausgegangen werden, daß das ganze Urchristentum *eine* Botschaft hat, daß die gesamte, auch hellenistische Christenheit nach einem Mittelpunkt, Jerusalem, blickt, und daß man unter dem lebendigen Eindruck steht, eine Einheit darzustellen. Aus dem Vielerlei gilt es, die Geschlossenheit, aus der Fülle den Grundton, aus der Mannigfaltigkeit die Ganzheit herauszuhören, ohne dabei den Reichtum der Abwandlungen zu überhören und die bewegte Buntheit verkennen zu wollen. Aber das Wichtigste ist, einen Blick für das Gemeinsame zu haben. Wenn man darum den Geist des Urchristentums erfassen will, so ist es das Gegebene, die einzelnen Glaubens- und Lebenskreise gesondert zu betrachten, also nicht sämtliche Glaubensvorstellungen einer Gemeindeschicht, etwa der lukanischen oder der johanneischen Gemeinden mit ihrem vieltönigen Reichtum, zu entfalten, sondern *eine* Anschauung durchs ganze Urchristentum zu verfolgen, und zwar zunächst unter wesentlicher Beachtung des Gemeinsamen. Erst von diesem Boden aus mögen sich dann die Besonderheiten abheben.

---

[1]) *E. von Dobschütz*, Die evangelische Theologie II, Das Neue Testament, 1927, S.S. 50f.

Es liegt mir nun mit dieser Arbeit nicht daran, den Gottesglauben nach allen seinen Seiten zu beleuchten, sondern nur in seiner dem Urchristentum charakteristischen Weise, und das ist der Glaube an die Liebe Gottes. Dabei lasse ich die Frage beiseite, wie Jesu Gottesglaube war; das würde wieder quellenkritische Untersuchungen bedingen, die doch stark subjektiv bleiben. Vielmehr beschränke ich mich mit Absicht auf den Gottesglauben der urchristlichen Gemeinden. Daß dabei die synoptischen Evangelien vor Paulus herangezogen werden, obwohl sie in ihrer jetzigen Form zeitlich nach den Apostelschriften anzusetzen sind, rechtfertigt sich damit, daß gerade hinsichtlich des Gottesglaubens — ganz anders ist es schon bei der Ethik — in ihnen älteste urchristliche Überlieferung vorliegt, viel weniger unter systematischen Gesichtspunkten dargeboten als etwa bei Paulus oder bei Johannes.

Weitere Studien über die andern Lebenskreise des Urchristentums sollen folgen. Daß ich bei meinem Versuch, die Frömmigkeit des Urchristentums zu zeigen, gerade mit dem Gottesbild beginne, ist zu selbstverständlich, als daß ich es noch weiter begründen müßte.

Da die Eigenart urchristlichen Gottesglaubens nur auf dem Hintergrund seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit zu erfassen ist, so ist damit gefordert, daß zunächst die Umwelt des Urchristentums, die hellenistisch-heidnische wie die spät-jüdische, dargestellt wird. Damit ergibt sich, daß in dieser Arbeit auch eine Antwort versucht wird auf die Frage: welches sind die Gründe dafür, daß in jener religiös so lebhaften Zeit gerade das Christentum sich als die Religion durchgesetzt hat, mit der das römische Reich ein so enges Bündnis eingegangen ist, daß das Christentum das Schicksal des Abendlandes geworden ist? [1]).

---

[1]) Zu diesem Problem vgl. K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925; Gerh. Kittel, Die Lebenskräfte der ersten christlichen Gemeinden, 1926; Joh. Leipoldt, Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte, 1927. Zu Holl und Kittel s. S. 18; Leipoldt sieht das Eigenartige des Christentums in der Doppelseitigkeit, daß Gott über alles groß und über alles gnädig ist. Da L. aber die Gnade nicht in ihrer eschatologischen Bestimmtheit sieht, wird er dem urchristlichen Gottesglauben nicht gerecht und erfaßt nicht scharf seine Eigenart.

I. Der Gottesglaube in der Umwelt des Christentums.

a) Die Liebe Gottes im hellenistisch-römischen Heidentum.

Die Frömmigkeit des hier zu betrachtenden Zeitabschnittes offenbart einerseits die Vielgestaltigkeit des Erbes der vergangenen Jahrhunderte: die alte römische Religion ist unter der Einwanderung von Apollo, Hermes, Dionysos, Kore von griechischem Kulturwesen durchsetzt worden und hat griechisch-theologische Spekulationen in sich aufgenommen; anderseits lassen die Schrecken der Revolution, die Verwilderung der Gesellschaft, die Bürgerkriege und die Unsicherheit der Lebensverhältnisse nach stärkeren ethischen Werten ausblicken. Der Versuch des Augustus, die Religion der Väter wieder neu ins Volk zu pflanzen und zu einem Bollwerk gegen allen Verfall aufzurichten, hat den erhofften Erfolg nicht. Man freut sich des goldenen Zeitalters, das man mit Augustus heraufziehen sieht [1]), man erbaut den alten Göttern neue Heiligtümer, belebt die alten Feste und Festbräuche wieder und — schaut doch darüber hinweg. Nicht der über der Fülle der Kulte als Einheitsband ausgebaute Kaiserkult stillt das Sehnen, er ist mehr Wahrzeichen der Reichseinheit als Antwort auf das Suchen und Sehnen der Zeit. Der stark ausgeprägte Individualismus, der auch die Frömmigkeit ergriffen hat, will mehr als die Einheitsuniform der Staatsreligion. Die Gebildeten finden ihre Befriedigung in der Philosophie, die besonders auch in der Stoa einen frommen Einschlag zeigt und seitdem diese Färbung nicht mehr aufgeben kann. Wie in der ästhetisch bestimmten Religion der Griechen, wie in der Religion der Polis, so geht auch diese philosophische Frömmigkeit von der Idealisierung des Kosmos und des zu ihm gehörigen Menschen aus; sie ist wie der Herrscherkult die höchste Bejahung einer Heroisierung des Menschen und liegt so ganz in der Linie des alten griechischen Empfindens. Die griechische Kultur hat sich ebenso in der Religion der Polis wie in dem Bild des von dem Schicksal unabhängigen Weisen ihren kraftvollen Ausdruck geschaffen [2]).

---

[1]) Horaz, C. saeculare 25 ff.; 57. Inschrift von Priene. Vgl. E. Norden, Die Geburt des Kindes, 1924.

[2]) Vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, 1912, S.S. 96 ff.; Jul. Kaerst, Geschichte des Hellenismus II ^{2}, 1926, S.S. 168 ff.

Der weitaus größte Teil der Gottsucher jener Zeit geht aber zu einer andern Quelle, zu den fremden Kulten, die der Orient hervorbringt, und die vom Osten nach dem Westen strömen. Den eigenartigen Reiz, den das Fremdländische auf die Abendländer ausübt mit seinem Flötenspiel und seinen Tänzen, mit seinen Weiheakten und dem wilden Taumel, soll man gewiß nicht unterschätzen; aber es kommt noch etwas anderes dazu. So schön und groß das philosophische Ideal der Autarkie ist, es bleibt doch aristokratisch; es schwebt hoch über den Massen, und der Glaube an die menschliche Vollkommenheit hat längst seinen Kredit verloren. Man will Gewißheit, die stärker verbürgt ist als in der menschlichen Seele; man sucht Halt, der tiefer verankert ist als im menschlichen Können; man verlangt nach Bürgschaften, die für die Ewigkeit gelten; man will Unterpfänder haben, die dem Menschen versiegeln, was er sonst nicht glaubt erreichen zu können. Glaube und Aberglaube, Religion und Magie, Verzweiflung an der Zeit und Sehnsucht nach einer Ewigkeit, das alles bedingt, daß diese Kulte schließlich das Übergewicht über die alte Religion wie auch über die griechisch bestimmte Philosophie gewinnen; denn jene Kulte versprechen Erlösung von der Endlichkeit, Sicherheiten für die Ewigkeit, Vergebung und Versöhnung; sie scheinen die Brücke zu sein über dem Abgrund, der Erde und Himmel trennt. Man findet in ihnen nicht nur Menschenweisheit, sondern Gottesoffenbarung, nicht nur Menschenstreben, sondern der Gottheit Gnaden, beschlossen im Sakramentalen. So hat die Philosophie wie die Mysterienfrömmigkeit die Führung in der religiösen Vertiefung der Zeit. Wer von der Religion des hier zu behandelnden Abschnittes reden will, müßte ebenso eingehend die alten römischen Kulte wie den Kaiserkult behandeln, müßte aber auch Magie und Astrologie, die damals große Verbreitung finden, heranziehen. Aber es geht ja hier nicht um eine restlos erschöpfende Darstellung der religiösen Lage; hier soll dieser Hintergrund nur gezeichnet werden, um von da aus festzustellen, wie weit das Christentum in seinem Gottesglauben Eigenartiges aufweist. Dazu ist, um nicht vorschnell unwissenschaftlich dem Christentum Eigenwert zuzubilligen, nötig, daß man die tiefsten und innerlichsten religiösen Bildungen jener Zeit zum Vergleich heranzieht; denn die Höhe des Christentums muß mit den Höchstleistungen frommen Erlebens der Antike verglichen werden, wenn man sachlich im Urteil sein will. Um langweilige Wiederholungen zu vermeiden, soll so vorgegangen werden, daß die einzelnen Probleme nicht immer durch alle heidnischen Religionskreise verfolgt werden, sondern für die einzelnen Fragengebilde wird immer der Kreis herangezogen, in dem die zu erörternde Gedankenreihe besonders brennend geworden ist und be-

sondere Vertiefung erfahren hat. So werden zuerst die parallelen Gedankenreihen gefunden werden, von wo aus die Eigenart des Christentums sich am deutlichsten abhebt. Da man die Zeit des Urchristentums etwa mit der Mitte des 2. Jahrhunderts abschließt, sind von den philosophischen Strömungen vorwiegend die spätere Stoa und der Neupythagoreismus zu berücksichtigen.

Die alten Götter sind gewiß dem Volke nicht verloren gegangen. Die Versuche des Augustus, sie im Volksempfinden wieder zu beleben, können zwar die alte Volksreligion nicht wieder volkstümlich machen; aber es ist dadurch der Philosophie doch unmöglich, die alten Götter einfach beiseite zu schieben. Die Philosophie, die im Grunde nur ein unpersönliches göttliches Urwesen kennt, muß irgendwie den Anschluß an den Volksglauben vollziehen, wobei auch die Gewißheit mitgesprochen haben dürfte, daß alle Religion, wenn sie das Unfaßbare und Unsagbare in Vorstellungen und Begriffe zu bringen versucht, vermenschlichende Bilder einfach nicht entbehren kann, und daß aller Religionspädagogik für die Wärme persönlichen Gefühls auch das Persönliche im Unendlichen nicht fehlen darf, und sei es nur als Brücke des verstehenden Ahnens. So kommt es denn zu einer nicht gerade klaren Vermittlung: die alten Götter werden die Verkörperung der Naturkräfte. Die einzelnen Götter werden nicht verneint, sondern sie werden von der überlegenen Idee eines einheitlichen göttlichen Wesens zusammengehalten. Daß die stoischen Naturkräfte unpersönlich sind und nur ein Verhältnis zum Kosmos haben können, die alten Göttergestalten aber als persönliche eine Verbindung mit den Menschen eingehen, ist ein Mangel an Folgerichtigkeit, den man um der erstrebten Einheitlichkeit willen gern in Kauf genommen hat. Die Volksreligion wird so einerseits rationalisiert, anderseits wieder philosophisch unterbaut und gestützt, mit beidem aber doch schließlich untergraben, wenn auch zunächst noch unter dem Schein ihrer Anerkennung und Rettung. Über die Umdeutung der alten Götter schreitet man, ohne es zu sagen, zum Monotheismus. Bei dieser Sachlage ist es für uns bedeutungslos, ob bei den einzelnen Aussagen die Allgottheit im philosophischen Sinne oder einzelne Göttergestalten gemeint sind.

Wer in die damalige Zeit hineinhört, ist überrascht von der Stärke warmer Frömmigkeit auch in der Philosophie. Vor der Gottheit beugen sich die Menschen. Als Gewaltigstes steht sie hoch über den Menschen, die sich ihrer Abhängigkeit bewußt sein müssen. Gott ist der Schöpfer[1]), und als solcher auch der Lenker der

[1]) „Der Schöpfer (δημιουργός) von allem, was um uns und über uns ist“, Philostr., vita Apollonii IV, 30; cf. τὸν κτίσαντα τὰ πάντα Poimandres XIV, 17 (Reitzenstein 346, 4).

Welt[1]). Ihm gegenüber heißt es für den Sterblichen einfach gehorchen[2]). Dies Abstandsgefühl des Menschen Gott gegenüber bedingt in der späteren Philosophie, daß der Erdensohn die Götter nicht zu tadeln hat, „wenn er schlimmer Dinge gewürdigt wird" [3]); aber ebensowenig hat er sich in Lobeshymnen zu ergehen, da es sich „um einen Gegenstand größer als der Mensch" [4]) handelt. Man sieht hier den starken orientalischen Einschlag; die Distanz zwischen Gott und Mensch drängt sich auf, und die heraufziehende Mystik führt zum Schweigen vor der Gottheit. Das ist allerdings eine Stimmung, wie sie die Stoa nicht kennt, die von der Einheit mit der Gottheit ausgeht. Soweit geht allerdings auch die Stoa, daß sie dem Menschen das Recht abspricht, mit Gott zu rechten, da der Mensch das, was er ist und hat, von den Göttern empfangen hat. „Wer bist du, und wozu bist du gekommen?" fragt darum Epiktet[5]).

Wenn es sich auch um philosophische Religion handelt, so darf man nicht nur abstrakte philosophische Begriffe über die Gottheit erwarten. Ob es Seneca, Epiktet oder Plutarch ist, immer beobachtet man, daß die Vorstellung des höchsten Wesens Leben durch ethische Bestimmtheit bekommt. Die Gottheit ist vollkommen und heilig; wie sie Vernunft und Weisheit ist[6]), so besonders auch Gerechtigkeit und Güte. Ja, auf diesem letzten liegt der Ton. Bezeichnend ist schon, daß durch die literarischen Denkmäler aller Art der Beiname „Vater" geht. Selbstverständlich ist das bei der Stoa[7]), ebenso benennt Plutarch die Gottheit[8]), und nicht anders weiß es der Neupythagoreismus[9]); wie die Mysterienfrömmigkeit[10]) diese Bezeichnung kennt, so ist auch in der hermetischen Literatur „Vater" ein beliebter Ehrenname für die Gottheit. Das ist hier nicht ohne weiteres selbstverständlich; denn der höchste Gott wird hier in unerreichbarer Weltenferne vorgestellt, die sonst üblichen Charakter-

---

[1]) Sen., de vit. VIII, 4; ad Helv. VIII, 3; de prov. 1, 1 ff.; epist. 65, 23; 107, 9; 16, 5; 58, 28; ὁ διοιχῶν τὰ ὅλα Epikt. I, 12, 7; II, 16, 33; III, 26, 28; En. 31; cf. ἡ τῶν ὅλων διάταξις Epikt. II, 10, 5; rector universi Sen., de vit. 8; de prov. 8.

[2]) Sen., de vit. XV, 4 f. (deum sequere); ep. mor. 107, 9. 11; Epikt., En. 17; 31, 1 (πείθεσθαι und ἀκολουθεῖν); Epikt., frag. IV; Epikt. I, 12, 17; cf. C. I. G. 2, 3439; 3438 (κύριος und τύραννος ist Zeus).

[3]) Philostr., vit. Apoll. IV, 40. [4]) ebd. IV, 30. [5]) IV, 1, 103.

[6]) C. I. L. VIII, 1, 7956; Plut., de Isd. 1; Apul., metam. XI, 15, 782; Epikt. II, 8, 2. 14 u. oft.

[7]) Sen., de prov. 1, 5; de benef. II, 29, 4; IV, 19, 3; Epikt. I, 3, 1; III, 24, 15; III, 24, 16 u. oft.

[8]) Quaest. conv. VIII, 2, 4 (Bernard. IV, S. 312, 24).

[9]) Philostr., vit. Apoll. IV, 30.

[10]) Plut., de Isd. 56.

eigenschaften liegen tief unter ihm [1]), und Affektlosigkeit ist für ihn das Gegebene. Trotzdem wird hervorgehoben, daß Gott Wille ist, und daran reiht sich die Vorstellung des himmlischen Vaters [2]). Dieses Vatersein Gottes ist begründet in seiner Schöpfermacht [3]). Weil er der Schöpfer (ποιητής) ist, ist er auch Vater. Das Verhältnis des Menschen zu Gott, genauer seine Gottähnlichkeit, ist also essentieller Art, Mensch und Gott verbindet eine metaphysische Vaterschaft. Darum wird mit dieser Vorstellung auch die des Sämanns verknüpft [4]).

Da nun aber dieses Bild des Vaters für die Beziehung zwischen Mensch und Gott einmal aufgetaucht ist, so erhebt sich die Frage: Welche Eigenschaften bestimmen dieses Beziehungsverhältnis? Abgesehen von den vielen andern Prädikaten zur Bezeichnung des göttlichen Wesens wird als Höchstes doch von ihm ausgesagt, daß er Barmherzigkeit, Liebe ist. Ausfluß dieser Liebe ist es, daß die Gottheit alle guten Gaben spendet [5]). Die Idee der Güte hat sich mit dem Gottesgedanken verknüpft; Poimandres XVI, 1 (Reitzenstein S. 352, 11 f.) wird dieser Glaube auf die kurze Formel gebracht: „Zu der Götter Wesen gehört das Wohltun [6])". Ebenso glaubt der Osirismyste „Osiris ist wohltätig" [7]), gibt ihm den Beinamen „wohltätige Kraft" [8]), und er bekennt: „Böses kann unmöglich da vorhanden sein, wo alles von Gott kommt, noch Gutes da, wo nichts von ihm herrührt" [9]). Wie Isis sich selbst lobt als die, die den Menschen alles Gute gibt [10]), so lesen wir bei Apuleius: „Du, Heilige, . . . immer freigebig, um die Sterblichen zu erquicken . . . Kein Tag, keine einzige Ruhestunde geht leer an deinen Wohltaten vorbei, ohne daß du zu Wasser und zu Lande die Menschen beschützest, die Stürme des Lebens vertreibst, die rettende Hand dar-

---

1) Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1913, S. 13.

2) Vgl. Jos. Kroll, a. a. O., S. 31. Poimandres I, 31 (Reitz., 338, 5); vgl. Poimandres I, 6 (Reitz., 329, 19); I, 12 (Reitz., 331, 8).

3) Epikt. I, 3, 1. 3; I, 9, 6; IV, 11, 3. Und im herm. Traktat (II, 17) heißt es: ἡ δὲ ἑτέρα προσαγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρός, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων; vgl. auch Philostr., vit. Apoll. VIII, 7; Plut., de Isd. 71.

4) Jos. Kroll, a. a. O., S. 32.

5) Epikt. III, 24, 2 f.

6) Vgl. Poimandres I, 22 (Reitz., 335, 7 ff.); XIV, 10 (Reitz., 343, 14 f.). Vgl. auch Jos. Kroll, a. a. O., S. 35.

7) ἀγαθοποιός, Plut., de Isd. 42; favens et proposita ist Isis nach Apul., metam. XI, 5, 764, und ähnlich redet Apul., metam. XI, 15, 782 von ara misericordiae.

8) κράτος ἀγαθοποιόν.

9) Plut., de Isd. 45.

10) I. G. 12, 5, p. 217.

reichst"[1]. So fühlt sich in dem gleichen Glauben der stoische Denker in der Gottheit geborgen, und Epiktet schreibt darum das fromme Wort: „Denn er wußte, daß kein Mensch vaterlos ist, sondern stets und ständig ist Zeus aller Menschen Vater"[2], und jedes Schicksal stellt die „beste Absicht" der Götter dar[3]. Für die Stoa wird dieser Glaube an die waltende Vorsehung geradezu zu einem Lieblingsgedanken. Ohne daß der Mensch bittet, wird ihm der Götter Segen zuteil[4]. So sieht sich der Mensch in die Fürsorge der Gottheit hineingezogen, die sich aber nicht nur um den großen Kosmos, nicht nur um umfassende soziologische Gebilde, sondern auch um jeden einzelnen kümmert[5].

Wenn man nun fragt, was die Liebe der Götter spendet, so erhält man eine vieltönige Antwort. Nicht nur das Leben und was zu des „Leibes Notdurft und Nahrung" gehört[6], weit höhere Gaben sind Ausfluß der himmlischen Liebe. Die Gottheit zieht die Seele „in ihre Nachahmung hinein und erfüllt sie zugleich mit innerer Lust und Entzücken"[7], so weiß es Plutarch. Alle überrationale Schau[8], alle Entsühnung, alles Heil erwartet man von den Göttern. Denken die einen dabei mehr an irdische Gaben, Rettung aus Gefahr und Erfolg im Kampf ums Dasein, so die andern wiederum an Vergöttlichung und Sicherung der Unsterblichkeit[9]. Trösten sich die einen der Nähe Gottes im irdischen Leben, so klingt es anders aus dem Schlußvers einer eleusinischen Grabschrift aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert: „Wahrlich ein schönes Geheimnis verkünden die seligen Götter! — Sterblichen nicht ist ein Fluch, sondern ein Segen der Tod"[10].

Diese Güte ist so weit wie die Gottheit reicht, d. h. sie erstreckt sich auf alle Menschen[11]. Allerdings wird diese so weitherzige Auffassung nicht immer folgerichtig durchgeführt. Für die Stoa ist es ja im ganzen System begründet; da jeder Mensch Träger, ein Glied der großen Weltvernunft ist, so muß auch die Gottheit in jedem leben, und der Mensch hat Zusammenhang und Schutz durch

---

[1] Metam. XI, 25. [2] III, 24, 16. [3] Epikt., En. 31, 1.
[4] Philostr., vit. Apoll. IV, 40.
[5] Epikt., I, 1, 6—11; I, 12, 1—3.
[6] Epikt., III, 24, 27; Plut., de Isd. 64; C. I. G. 2, 3724.
[7] W. Moeller, Über die Religion Plutarchs (Schriften der Univ. Kiel Bd. XXVII), 1881, S. 13.
[8] Plut., de Isd. 1. 2.
[9] Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl., 1927, S. 30. Vgl. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, S.S. 179 ff.; 198 ff.
[10] Ephem. arch. 1883, S. 81 ff.; cf. Plut., de Isd. 79; Sen., ep. mor. 102, 22. 23. 26.
[11] Sen., de benef. 26, 1; 28, 1. 3.

die Gottheit. Der metaphysische Zusammenhang der Menschenseele mit der Gottheit, der dem Menschen eingepflanzte göttliche Kern, also der metaphysische Wert der Seele bedingt die allumfassende Liebe Gottes. Aber nicht immer bleibt sich die Stoa hier treu; man findet auch ausdrücklich betont, daß die Liebe Gottes sich nur den Guten zuwendet [1]), und jenseits der Stoa ist diese Begrenzung das Gegebene [2]). Dieser Gedanke der metaphysischen Verwandtschaft der Seele mit der Gottheit hat eine besondere Ausprägung im orientalischen Synkretismus gefunden. Die mandäischen Texte bezeugen uns, daß der Gottgesandte wie jede Seele himmlischer Herkunft ist. „Meine Wurzel ist nicht von dieser Welt" heißt es Johannesbuch 67, 5, und in den mandäischen Liturgien 158 wird gesagt: „Du, Erwählte, kamst nicht von hier, und nicht von hier ist deine Pflanzung gepflanzt". Damit vergleiche man, was im Ginza 333, 31 der Gottgesandte berichtet: „Er legte über mich Liebe, die meinen Freunden zukommen soll. Er legte über mich sanfte Rede, in der ich mit meinen Freunden sprechen soll. Ich soll mit meinen Freunden sprechen und sie vom Vergänglichen erlösen". In der Selbstmitteilung des Gottgesandten erschließt sich die Gottheit den Ihren. Wenn die Seelen befreit werden sollen, so geschieht dies durch Liebe. Diese Liebe ist Wesensgemeinschaft; es erschließt sich das himmlische Wesen den Menschen, die durch metaphysisches Gesetztsein mit der oberen Welt verwandt sind. Liebe ist also nicht ein ethisches Verhältnis, nicht eine willensmäßige Gemeinschaft, sondern die Wesensgemeinschaft auf Grund metaphysischer Bestimmtheit. Ähnlich erzählt Ps-Apuleius Asclepius 8, daß der oberste Gott den Kosmos schafft und ihn liebt als ein Stück seines göttlichen Wesens (vgl. Poimandres I, 12, Reitzenstein, S. 331). Die Liebe liegt also im Anteilgeben am eigenen Wesen, sie ist im kosmisch-metaphysischen Ursprung des geliebten Gegenstandes begründet.

Diese Liebe Gottes zeigt ihre Größe darin, daß sie über den Menschen bereits hier auf Erden ihr Vollmaß ausschüttet. Größeres als Gott in der Zeit bietet, gibt es nicht; hier schon verausgabt sich die Liebe Gottes. Wie der Myste aus den Fesseln der Heimarmene und aus den Banden der Vergänglichkeit gelöst und vergottet wird, so daß ihm die Zeit schon in aller Fülle gibt, was er für die Ewigkeit sich sichert [3]), daß der Unterschied also nicht mehr ein qualitativer ist, sondern die Ewigkeit nur ununterbrochen gibt, was die Endlichkeit nur zeitweise geben kann, so weiß auch die

---

[1]) Sen., de prov. 1, 5; Plut., quaest. conv. VIII, 2, 2.
[2]) z. B. Philostr., vit. Apoll. IV, 40; II, 39.
[3]) Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 1921, S. 115 ff.

Stoa, daß die Menschen schon hier auf Erden alles Glück empfangen, über das hinaus die Ewigkeit wesenhaft nichts zu bieten hat[1]). Damit ist die Geschichts- und die Zeitauffassung des Hellenismus bestimmt; die Geschichte bringt keinen Fortschritt über die Gegenwart hinaus; es gibt keine Erfüllung der Zeit, auch die Liebe Gottes kann nicht über das in der Gegenwart Erlebte hinaus. Darum kann der Weise die Zukunft im voraus genießen[2]); darum gibt es aber auch für Gott keine Lösung aus der großen Spannung, in der die Liebe mit der Gerechtigkeit steht. So kommt denn der Hellenismus nicht heraus aus der Unausgeglichenheit zwischen Gnade und Gerechtigkeit im Wesen Gottes, von Heimarmene und Pronoia, von Leid und Erlösung.

Diesem Beziehungsverhältnis ist noch weiter nachzugehen; so erst erfassen wir das Gottesbild des Hellenismus in seiner Eigenart. Die Leiden, die Übel der Welt haben immer wieder die Menschen vor die Frage gestellt, wie diese mit der Liebe Gottes zu vereinbaren seien. So steht auch für den Stoiker neben der unerbittlichen Heimarmene die gütig vorsorgende Pronoia, die Vorsehung, das kausale Bewirken alles Geschehens und das Hinführen dieses zwangläufigen Werdens zu einem guten Ende. Gerade die Stoa ist diesem Rätsel nachgegangen und hat ihre Meinung der antiken Menschheit mitgegeben, ja man wird ohne Übertreibung sagen können, daß alle diese stoischen Gedankengänge bis in unsere Zeit wirken und in christlichen wie naturalistischen Kreisen weiten Boden gefunden haben. Für Seneca ist die Gottheit leicht zu verteidigen[3]). Bringt jemanden das Schicksal um seine Güter, so soll er wissen, daß das nur Scheingüter sind, die er verlieren kann[4]); denn was einem genommen werden kann, ist eben nichtig und kein wirkliches Gut, es liegt außerhalb des Bereichs des eigentlichen Glücks, man muß es verachten[5]); so wird einem der Verlust nicht zum Zweifel an Gottes Vorsorge, wenn man richtig darüber denkt. Der Mensch ist gewiß ohnmächtig dem Schicksal gegenüber[6]), „wahllos" dünkt das Schicksal mit einem umzuspringen[7]), und doch geht alles nach fester Ordnung, in unerschütterlicher Gesetzmäßigkeit[8]) wirkt sich das Fatum aus[9]).

---

1) „Das glückseligste Leben muß alles, was es will, vollauf haben; es muß einem Gesättigten gleichen", Epikt. III, 24, 17; cf. ebd. III, 24, 2 f.

2) Sen., de brev. XV, 5. 3) De prov. I, 1.

4) Sen., de prov. 6, 1. 5. 6; Epikt. I, 9, 17; Sen., ad Marc. 10, 1 ff.

5) Sen., de prov. 6, 6; de tranq. 9, 5; 14, 2.

6) Sen., ad Marc. 26, 6. 7) ebd. 15, 4.

8) Sen., de prov. 5, 6 f.; „Die erste Stunde nach der Geburt hat entschieden, wieviel einem jeden zugemessen sein soll", Sen., de prov. 5, 7.

9) Sen., ebd. 5, 8.

Bleibt auch für den Menschen nichts anderes übrig, als sich eben damit abzufinden[1]), so ist doch von seiten der Gottheit ein tiefer Sinn dahinter: Was Schicksal ist, wird dem einzelnen zur Erziehung[2]); des Menschen Kraft soll und kann nur im Kampf mit den Widerwärtigkeiten des Lebens stark und reif werden[3]). So wächst aus allen Rätseln des Schicksals nur Nutzen[4]). Mag auch dem Menschen das alles hart erscheinen, so findet Seneca doch den Willen, sich aufrichtig und gehorsam der göttlichen Vorsehung zu beugen in dem tieffrommen Bekenntnis: „Ich gehorche Gott nicht, sondern ich stimme ihm bei, folge ihm von Herzen" [5]). Das kann er, weil er weiß, daß es für den Menschen nur diesen einen Weg gibt, Größe zu offenbaren[6]), sich in der Tüchtigkeit zu bewähren[7]) und an Tugendkraft zu wachsen[8]). Überblickt man all diese Gedanken, so dürfte deutlich sein: Die Fürsorge, die Vorsehung bedeutet letztlich nichts anderes als die in der gesetzmäßigen Ordnung sich auswirkende Zweckmäßigkeit[9]). Schließlich stehen doch unausgeglichen nebeneinander Heimarmene und Pronoia, logisches Denken und gefühlsmäßig fromme Betrachtung. Es liegt darum nur in der Natur der Sache, wenn Seneca keine klare Antwort auf die Frage gibt, ob Gott sich auch um die einzelnen kümmere, und Cicero zu der Formel kommt: „Es wachen die Götter über die großen Dinge, die kleinen aber vernachlässigen sie" [10]). Die göttliche Fürsorge kann sich folgerichtig nur auf die Menschen im ganzen erstrecken, die einzelnen können nur mittelbar daran beteiligt sein. Aber nicht zu leugnen ist, daß die Stoiker oft so warm von der providentia Dei reden, als ob jeder einzelne in diesem Glauben stände und darin allein seinen Frieden hätte. Es hängt damit zusammen, daß Gott doch letztlich unpersönlich, pantheistisch gefaßt wird; aber Seneca und Epiktet reden oft so, daß ihr Gott eine ganz theistische Färbung bekommt. Diese theistische Ausprägung ist am meisten bei diesen beiden zu finden, daher auch ihr starker Vorsehungsglaube; aber da sie letztlich doch Pantheisten bleiben[11]), wird

---

[1]) Sen., ep. mor. 107, 9. [2]) Sen., de prov. 1, 5 f.; 2, 2.

[3]) Epikt. I, 6, 32 ff.; I, 24, 1 ff.; IV, 4, 30; Sen., de prov. 4, 8; ep mor. 98, 3. 5. [4]) Epikt., En. 18. [5]) ep. mor. 96, 2.

[6]) Sen., de prov. 3, 5; 4, 5. [7]) Sen., ebd. 4, 8; Epikt. I, 6, 32 f.

[8]) Sen., de prov. 2, 4. 6 ff.; 4, 2. 3 ff.; 4, 12 f. 16; 5, 9; ad Marc. 5, 5; Epikt. III, 23, 56.

[9]) Deißner, Paulus und Seneca (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XXI, 2), 1917, S. 18. Bultmann, Jesus, 1926, S. 150.

[10]) De natura deorum II, 66; anders freilich der stark theistisch anmutende Epiktet I, 1, 6—11; I, 12, 1—3; III, 26, 28.

[11]) Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894, S. 81 erinnert

die Vorsorge wieder kausal bedingte Zweckmäßigkeit. Und ein anderes ist nicht zu übersehen. Diese Zweckerfüllung hat ihr Maß am Menschen. Zweck und Sinn der Übel findet die Antike im Menschen selbst; alles ist nur dazu da, daß der Mensch zu siegender Kraft, zu vollem Selbst- und Herrscherbewußtsein gelangt. Es geht um die menschliche Größe [1]). So hat die Liebe Gottes in der antiken Philosophie ihre Grenze an der Natur und ihre Zweckmäßigkeit und ihr Ziel im menschlichen Heroenbewußtsein.

Plutarch seinerseits spinnt die Gedanken nach der Seite weiter, daß er fragt, wie sich Liebe und Gerechtigkeit Gottes zueinander verhalten. Die Gerechtigkeit wirkt sich nach ihm besonders in der Strafe aus, die den Frevler trifft; freilich ist auch die Strafe nur als Heilmittel gedacht [2]). Wenn die Strafe auszubleiben scheint, soll der Mensch an der göttlichen Gerechtigkeit nicht irre werden. Wo die Gottheit nicht sofort straft, ist zu bedenken, daß vor ihr der längste Zeitraum nichts bedeutet [3]), ja daß schnelle Strafe oft zu milde Strafe wäre [4]). Wo Menschen nichts von strafender Gerechtigkeit sehen, liegt das nur an ihrer begrenzten Erkenntnis; denn, verborgen dem menschlichen Blick, ist das böse Gewissen oft die härteste Strafe [5]), oder es wirken sich der Eltern Sünden an den folgenden Geschlechtern aus [6]); schließlich bleibt als Abschluß der göttlichen Gerechtigkeit noch der Ausgleich in der künftigen Welt [7]). Plutarch setzt sich bewußt für Gerechtigkeit und Liebe Gottes ein; er will nicht wie Epikur eine Gottheit, die affektlos in ungetrübter Seligkeit fern der Welt den Himmel genießt. Sein Gott ist Weltbezogenheit, und Liebe und Zorn, Liebe und Gerechtigkeit binden ihn an die Welt, wie sie die Welt von ihm abhängig machen. Allerdings so gewiß beides, Liebe und Gerechtigkeit, in der Gottheit beschlossen ist, und beides zur Vorsehung gehört, so bewußt liebt er es, an der Gottheit die Züge neidloser Güte und heiterer Freude hervorzukehren. Daß es ihm letztlich doch nicht gelungen ist, Liebe und Gerechtigkeit ineinander zu sehen, geht daraus hervor, daß er die strenge, strafende Gerechtigkeit den Furien als den Dienern der Gottheit zuweist; Gerechtigkeit üben ist ihm weniger

---

an die ganz pantheistische Fassung der Allwissenheit Gottes; vgl. Ders., Epiktet und das N. T., 1911, S. S. 359 f.

[1]) Leiden erzieht (Sen., de prov. 1, 5 f.; 2, 2), schafft Ertüchtigung, ebd. 2, 4. 7 ff.; 4, 2—7; ad Marc. 5, 5; Epikt. III, 22, 56. Zuviel behauptet ist, was F. Chr. Baur, Seneca und Paulus (Zeitschr. f. wissensch. Theol.), 1858, S. 177 schreibt: „... wird hier der Mensch selbst zum Gott, zu einem alle Bande der Abhängigkeit von sich werfenden, auf seine eigene Kraft vertrauenden absoluten Subjekt".

[2]) de sera numinis vindicta 4. [3]) ebd. 9. [4]) ebd. 11.
[5]) ebd. 10. [6]) ebd. 21. [7]) ebd. 17 und 18.

göttlich als dämonisch[1]). Liebe bekommt damit den Zug heiterer, olympischer Freundlichkeit; in ihr ist es den Göttern selbst eine Freude, Wohltäter der Menschen zu sein[2]).

Das Problem der Liebe Gottes ist am brennendsten und muß am tiefsten dort gefaßt werden, wo der Mensch in seiner Sünde Gott gegenübersteht. Die Frage wird dort nicht so ernst genommen, wo Sünde nur als unumgängliche Begrenztheit der menschlichen Natur angesehen wird, oder wo man von dem guten Kern im Menschen, dem zur Gottheit bestimmten Funken im Menschen, der nicht erlöschen kann, wie z. B. in der Stoa, überzeugt ist. Entscheidend tritt die Frage dort auf, wo man den Menschen in weitem Abstand und in tiefer Verschuldung vor Gott sieht. In der alten Welt ist das am lebhaftesten in jenen Kreisen erfolgt, die uns im hermetischen Schrifttum und in den Mysterienreligionen begegnen. Unserem aufgestellten Grundsatz getreu müssen wir diese Gedankenreihe an diesen Frömmigkeitszeugnissen aufrollen. Der Gedanke der Sünde wird nicht leicht genommen, und darum spielen die Sühnevorschriften eine nicht unerhebliche Rolle. Wie der fromme Grieche vor dem Sterben seine Rechnung mit dem Himmel in Ordnung bringt[3]), so redet die Orphik davon, es hafte den Menschen an, daß sie alle aus der Asche der wilden Titanen stammen, so daß alle sündig sind. Damit ist gegeben, daß Sünde als naturhafter Zwang angesehen wird und Vergebung Entrückung aus der Sphäre des Naturhaften bedeutet. Darum ist aber Vergebung auch gebunden an ein Reinigungsritual, das in magischer Wirkung physische Flecken beseitigt. Nur wer ein heiliges Leben führt, d. h. ein Leben, das die Verbindung mit den Fesseln der Materie nicht noch enger werden läßt, den erlöst die Gnade des Dionysos Lyseus[4]). Diese Anschauung hat weitergewirkt. Der Mensch unterliegt wehrlos dem Zwange unreiner Geister; Gott allein ist gut, und nur die Gnade der Gottheit erweckt den Auserlesenen zu wahrem Leben; er wird der geheimnisvollen Schau gewürdigt, die ihm Befreiung ebenso vom Schicksal wie vom Bösen bringt[5]); göttliches Licht ist das Wunder, das alle dämonischen Mächte in der Seele vernichtet[6]). Vorangeht das Bekenntnis der Schuld, das Höhe und Abschluß in der Errich-

---

[1]) de coh. ira 1. [2]) coni. praec. 19; de adul. et am. 22.

[3]) Plato, republ. 330 D ff.; v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon I, 176, 1. Kurt Latte, Arch. f. Rel.-Wiss. XX, 281.

[4]) Latte, a. a. O., S. 282.

[5]) Hermes b. Cyrill, in Jul. IV, p. 101 b.

[6]) corp. herm. 13, 8 (Reitz. 342, 16); vgl. Jos. Kroll, a. a. O., S. S. 82 ff.; 362; Latte, a. a. O., 296; corp. herm. 16, 16 (Reitz. S. 353, 10).

tung einer Sühnestele findet [1]). Gerade mit diesem Brauch ist angedeutet, daß die Sündenbekenntnisse einerseits die abergläubische Furcht vor der strafenden Hand der Gottheit beruhigen sollen [2]), anderseits Kultakte sind, die zum Gang der gottesdienstlichen Feiern gehören. Wenn wir auch in den Mysterienreligionen wenig von Sündenbekenntnissen hören, so hängt das damit zusammen, daß nach der Seite unsere Kenntnis noch zu dürftig ist; sicher ist, daß die Mysterien von Samotrake von dem Einzuweihenden ein Sündenbekenntnis fordern [3]), und im Isiskult [4]) gibt es eine ausgesprochene Bußdisziplin nur zu dem Zweck des Sündenerlasses. Wir werden darum Sündenvergebung auch für die Mysterien eher bejahen als verneinen dürfen. Mithin ist zu sagen, daß in dieser Welt des Glaubens allein die Liebe der Gottheit es ist, die alles gibt und vergibt, die nach vorangegangener Sühne dem Menschen alles Heil aus lauter Gnade gibt.

Nun wenden Holl [5]) und Feine [6]) ein, daß die Gottheit sich nicht dem Sünder nahe, sondern nur dem bereits gereinigten, entsühnten Menschen, daß also nur dem Reinen die Gottheit Umgang und Gnade schenke. Allein hier hat m. M. n. die Forschung ein sehr wichtiges Moment übersehen. Es liegt nicht so, daß der Mensch sich reinigt und dann die Berufung erfolgt, sondern bei den Mysten, z. B. im Isiskult, geht die Aufforderung zur Weihe von der Göttin aus. So wird auch Lucius zur Weihe aufgefordert; in einem Traumgesicht erwählt die Göttin den, der dann zur Weihehandlung zugelassen wird [7]). Demnach verhält es sich doch so, daß die Gottheit auf den sündhaften Menschen zuerst zukommt, ja ihn beruft. Und dann erst läßt der Berufene im Heiligtum die nötigen Reinigungszeremonien an sich vollziehen, um der Gottheit Lichtwunder schauen zu dürfen. Gewiß gibt es keine erlebte Gottesnähe ohne vorherige Erfüllung der Reinheitsgebote; aber wichtiger ist, daß vor allen kultischen Akten die Gottheit den sündigen Menschen zuerst sucht und zur Weihe be-

---

[1]) Steinleiter, Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike, München, Diss., 1913, S. 112.

[2]) Steinleiter, a. a. O., S. 120.

[3]) Apophthegmata Laconica 217 C. D. (Antalkidas 1) 229 D (Lysandros 10). Steinleiter, a. a. O., S. S. 70 ff.; 118 f.; Joh. Leipoldt, Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte, 1927, S. 35.

[4]) Juven. Sat., VI, 532 ff. setzt Schuldbekenntnis im Isiskult zu Rom voraus.

[5]) Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, 1925, S. 20 ff.

[6]) P. Feine, Der Apostel Paulus, 1927, S. 228 ff. Ähnlich G. Kittel, Die Lebenskräfte der ersten christlichen Gemeinden, 1926.

[7]) Apul., metam. XI, 15.

ruft, um ihn dann nach kultischer Reinigung und durch kultische Akte in ihre Nähe und in ihr Heil hineinzuziehen. Es ist also Gottes Liebe der Anfang aller Rettung, die allerdings in der Vollendung ihrer Heilsabsicht an menschliche Kultleistungen gebunden ist.

b) Die Liebe Gottes im Spätjudentum.

Der Stolz des Judentums ist sein Monotheismus. Den einen Weltengott betet man an und drückt unter den verschiedensten Bildern das Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch aus. Obenan steht der Glaube an Gott den Schöpfer. Nicht nur der sonst nüchterne, praktische Sirach findet den Schwung der Begeisterung beim Gedanken an die Schöpfergröße Gottes [1]), auch der Lehrvortrag der Schriftgelehrten erreicht dichterische Form, wenn sie davon predigen, wie Tag und Sonne, Sterne und Mond, Meer und Erde, Bäume, Weinstöcke und Ölbäume Gott gehören [2]). Dieser Gedanke geht durch das ganze jüdische Schrifttum [3]). Weil Schöpfer des Alls, ist Gott Richter [4]), König [5]) und Herr [6]). Wo dies Beziehungsverhältnis ganz eng gefaßt wird, redet man von Gott als Vater; „unser Vater" und „unser Vater im Himmel" sind gewöhnliche Anreden Gottes im Gebet [7]). Es ist garnicht zu verkennen, daß dieser Glaube an Gott als den himmlischen Vater dem Spätjudentum geblieben ist; bei aller Weltentrücktheit Gottes in der Apokalyptik ist er doch auch hier der Vater des einzelnen Frommen [8]). Und erst recht gilt das im hellenistischen Judentum [9]); Philo betont besonders, daß er Vater ist, weil er „Meister, der das Weltall geschaffen hat", ist [10]). Aber ebenso kennt pharisäische Frömmigkeit dieses vertrau-

---

1) Vgl. 16, 26—17, 9; 39, 12—35; 42, 15—43, 33.
2) Sibyll. IV, 13 ff.
3) Sap. 16, 24; IV. Esra 3, 4 ff.; 6, 38 ff.; Jub. 16, 26; Hen. 2, 2; Ass. Mos. 1, 12; I. Bar. 56, 3; Philo, de opif. m. 10; de vit. Mos. I, 158; II, 135; Hagiga II, 1; Beresch. rabba c. 1; Schemoth rabba c. 17.
4) Sir. 32, 15; Sap. 3, 10; 12, 25 f.; 17—19; IV. Esra 6, 6; 7, 33 ff.; 8, 56; 13, 56; I. Bar. 5, 2 f.; 13, 5 ff.; 15, 5 f.; Ps. Sal. 2, 7. 15 ff.; 4, 24; 8, 8; Hen. 1, 9; Schemoth rabba c. 31; Pesikta 153 b.
5) Hen. 9, 4; Jub. 1, 28 u. oft.; Sifre Deut. 313.
6) Sap. 11, 13; 16, 26; I. Bar. 54, 20; Jub. 1, 19; Ps. Sal. 5, 11.
7) J. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer (22. Ber. über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin), 1904, S. 62.
8) So richtig G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, S. 132 ff.
9) Sap. 11, 10; Philo, de opif. m. 10; de vit. Mos. I, 158; de praem. 1; Bousset, Die Religion des Judentums, 3. Aufl., 1926, S. 377 ff.
10) de ebriet 30; de cher. 49.

liche Bild für das Verhältnis Gottes zum Menschen[1]). Als Vater des Volkes wie des einzelnen handelt er nicht so sehr aus Gerechtigkeit heraus[2]), sondern aus Güte, Barmherzigkeit, Liebe. Dieses Glaubens froh betet R. Akiba: „Unser Vater, unser König, wir haben gesündigt vor dir, du bist unser Vater . . . . Um deinetwillen erbarme dich unser" [3]). Wie tief dies Verhältnis gefaßt ist, geht daraus hervor, daß die Menschen, „auch wenn sie töricht sind, wenn sie entartet, wenn sie voller Fehler sind, dennoch Kinder Gottes heißen" [4]). Von R. Simlai (um 250) ist das Wort bekannt: „Willst du wissen, daß alle Wege Gottes Liebe sind?" Man braucht nur einmal in die rabbinische Gebetswelt hineinzuhorchen, um zu wissen, wie sich der Fromme der Fürsorge und Nähe seines Vater-Gottes tröstet[5]). Wenn auch Philo im Anschluß an die griechische Philosophie oft betont, daß das Wesen Gottes für den Menschen unbegreiflich ist[6]), wenn sich nach ihm dem menschlichen Verstand eigentlich nur die Existenz Gottes erschließt, ja, wenn das Vaterverhältnis fast völlig im Schöpfersein Gottes aufgeht[7]), so preist er ihn doch als den gnädigen und hilfreichen[8]). Was sonst im Begriff πατήρ liegt, verbindet er mit dem Begriff Gott (im Unterschied zu „Herr") [9]). Im sonstigen hellenistischen Judentum begegnet die Vorstellung von Gott dem gütigen Vater immer häufiger, je höher wir hinaufkommen[10]).

Diese Vaterliebe Gottes ist rettende Macht. Sie hängt nicht vom Menschen ab, sondern Gottes Gnade ist die absolute Lebensquelle; wo er sich erbarmt, tut er es aus seinem innersten Wesen, um seinetwillen[11]). Hier leuchtet die Unmotiviertheit der Liebe Gottes auf. Diese Liebe ist völlig irrational vertieft; kein Mensch kann sie in ihrer Größe fassen. So fragt I. Bar. 75,6: „Wer kann sich vergegenwärtigen, o Herr, deine Güte? Denn sie ist unerreichbar. Und wer kann erforschen deine Gnade, die doch schrankenlos ist" [12]). Am höchsten denkt von dieser Liebe in ihrer

---

1) Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 96; I, 228. Taanith III, 8; b. Taanith 23a.

2) Bousset, a. a. O., 379ff.

3) b. Taan. 25b; Sota IX, 15; Joma VIII, 9. 4) Sifre Deut. 308.

5) G. Kittel, a. a. O., S. 133. 6) de spec. leg. I, 44.

7) Cohn, Die Werke Philos von Alexandrien I, S. 15.

8) De mut. nom. 18ff.; de opif. m. 171; de sobr. 55f.

9) de ebr. 32; de gigant. 47; de Abrah. 121.

10) Sap. 11,10; 14,3; Jub. 1,24—28; Sir. 23,1; 51,10; III. Makk. 5,7; 6,3 u. oft.

11) b. Taan. 25b; Sap. Sal. 16,7. 11ff.; cf. „Er ist unser Vater, selbst wenn wir ihn nicht suchen, geschweige denn finden", Elbogen, a. a. O., S. 63.

12) vgl. auch IV. Esr. 5,40; Sir. 5,6.

allumfassenden Gewalt Philo. Die Besten und Vollkommensten wissen, daß Gott seinem wahren Wesen nach „eitel Güte" ist. Wer einen gnädigen Gott braucht und sucht, findet sich auch zu Gottes Liebe hin. Und Gott gibt seine Gebote ohne Strafandrohung. Die strafende Gerechtigkeit, die den Frevler trifft, ist wie bei Plutarch nur Gott beigeordnet, wie einem Herrscher zur Bestrafung Fahnenflüchtiger Diener beigeordnet sind. Gott selbst ist der gütige Gott (de decal. 176—178).

Diese Liebe wendet sich natürlich zuerst dem Frommen zu und belohnt ihn [1]). Sie läßt ihre Gabenfülle reichlich auf den Menschen überströmen: Sie rettet aus Drangsal [2]), gibt alle irdischen Güter [3]), offenbart Weisheit [4]), verbürgt ewiges Leben [5]), ja, Gott gibt sich selbst [6]).

Aber nun steht die große Not auf, die der Mensch Gott gegenüber empfindet: er ist eben vor Gott doch Sünder, und Gott ist — das betont das Judentum stark — der Heilige. Muß der Mensch in diesem Abstandsgefühl nicht vergehen? Oder muß der heilige und gerechte Gott nicht den Menschen in seiner Sündhaftigkeit vernichten? Gerade weil Gott der absolut Heilige ist, weil Sittlichkeit und Religion im Judentum aufs engste miteinander verknüpft sind, darum treten Liebe und Gerechtigkeit in so scharfe Spannung. Ist Frömmigkeit Erfüllen des Gotteswillens, dann ist Gerechtigkeit die Grundlage des Verhältnisses des Menschen zu Gott; und entsprechend muß Gott in seiner Gerechtigkeit den Menschen nach seinem Verhalten strafen oder belohnen. Hier erhebt sich das schwerste Problem für die jüdische Frömmigkeit wie für alle echte Frömmigkeit, die mit der Ethik aufs engste verknüpft ist und menschliche Sünde ernst nimmt: Wie verträgt sich die Gerechtigkeit Gottes mit der Liebe Gottes?

Wo die Gerechtigkeit Gottes betont wird, da prägt sich das Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch in der Form von Lohn und Strafe aus [7]); so ist es auch im Judentum. Da aber das Judentum die Sünde des Menschen wie die Heiligkeit Gottes ernst

---

[1]) Sap. 5,15; 7,28; IV. Esr. 9,7. 31; 13,23; I. Bar. 14,12 f.; 24,1; 42,2; 51,3 und oft; Hen. 38,1 f.; 39,6 f.; 103,3 und oft; Ass. Mos. 12,11.

[2]) Sir. 2,11; IV. Esr. 13,23. [3]) Philo, de praem. 98—125.

[4]) Sir. 1,9; Philo, de praem. 163; de migr. Abrah. 36—69; leg. all. 97 ff.

[5]) Sap. 8,13; IV. Esr. 14,22. 30 ff.; Ps. Sal. 14,3. 10; Philo, leg. all. 271; 273; 280.

[6]) Philo, de sobr. 64; leg. all. 264 ff. Vgl. auch die Schechina-Spekulation (Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch II, 1924, S. 314 f.); hier geht es um Gottes Gegenwart.

[7]) Es erübrigt sich hier, einzelne Stellen anzuführen.

auffaßt, kann das Gerechtigkeitsschema den Verkehr zwischen Gott und Mensch nicht umspannen. Man weiß, daß Gott „barmherzig und gnädig" ist. Gerade die „Gnade" redet von der Liebe Gottes, wie sie der Mensch nicht verdient [1]). Und diese Gnade hilft dem Menschen über den Gerichtsabgrund hinweg; denn diese Gnade beschafft für den Menschen den Heilsweg. Wiederum ist es Gott, der die Hilfe bringt. Von Gott allein geht die Rettung aus; Gottes Liebe treibt zu der Aktivität, die den Rettungsweg bereitet. Also auch im Judentum ist es so, daß nicht vom Menschen, sondern von Gott her die Brücke zwischen Himmel und Erde geschlagen wird. Das wird in der theologischen Arbeit meist übersehen. Nicht erst im Christentum ist Gott derjenige, der einer im Gericht versinkenden Menschheit die Hand reicht, auch im Judentum liegt wie in den Mysterienkulten das Eingreifen für die Rettung ganz auf Gottes Seite. Gott hat die Buße angeordnet, durch welche die Strafe für eine begangene Sünde aufgehoben werden kann [2]); daneben hat er den Versöhnungstag eingerichtet, der Vergebung für alle leichten Sünden bringt [3]). Wichtiger noch ist als Mittel des Heils, daß Gott dem jüdischen Volk das Gesetz gegeben hat. Die Thora ist das Band, das Gott und Mensch verknüpft. Wo Thora ist, da ist Gott [4]). Die Thora ist für den Juden der schlechthinnige Beweis dafür, daß Gott des Volkes Heil will. So sagt R. Akiba: „Geliebt sind die Israeliten; denn es ist ihnen ein kostbares Gerät (Thora) gegeben worden, durch welches die Welt geschaffen worden ist". (P. Aboth, 3, 14). Die Liebe Gottes ist in der Thora offenbar. Gottes Liebe ist darin aktiv auf den Menschen gerichtet. Nur um der in der Thora bekundeten Liebe Gottes willen hält der Israelit das Leben aus [5]). Daß es die Alleinmöglichkeit der Gnade Gottes ist, die diesen Weg beschafft hat, wird auch so ausgedrückt, daß beides, Buße und Gesetz, bereits vor der Zeit geschaffen ist [6]). Gott gibt das Gesetz, damit der fromme Israelit sich durch Gesetzesstudium und Gesetzeserfüllung Gerechtigkeit vor Gott erwirbt. Nun regelt sich, nachdem das Gesetz einmal gegeben ist, Gottes Verhältnis zum Menschen nach dessen Stellung zum Gesetz. Ob ein Mensch gerecht ist, hängt von seinem

---

1) H. Cohen, Jüdische Schriften III, 1924, S. 52.

2) Beresch. rabba c. 22; cf. Weber, Jüdische Theologie, 2. Aufl., S. 261 f.

3) Schebuoth 13a; Beresch. rabba c. 11.

4) P. Aboth 3, 3.

5) Darum zeugte nach Beresch. rabba c. 21 Adam erst wieder Nachkommenschaft, als er voraussah, daß Israel nach 26 Geschlechtern die Thora bekommen sollte. — Das hat auch Nygren, Eros und Agape (Zeitschr. f. system. Theologie), 1929, S. 697 f. nicht herausgearbeitet; auch N. sieht beim Judentum nicht, daß Gott es ist, der den Heilsweg schafft, cf. auch S. 701.

6) Beresch. rabba c. 1; Pesach 54a; Nedarim 39b.

Tun ab [1]). Damit erhebt sich aber die Schwierigkeit, daß der Mensch ehrlich bekennen muß: „Wer ist unter den Lebenden, der nicht gesündigt? Wer ist unter den Weibgeborenen, der nicht deinen Bund gebrochen hat?" [2])

Dieser Not des Menschen steht nun aber nicht nur Gott in seiner Gerechtigkeit gegenüber, sondern auch in seiner Güte. Es ist die Größe, die nur Gott hat, wenn er im Gericht Gnade für Recht ergehen läßt. Vom Himmel hat man das Wort gehört: „O daß meine Barmherzigkeit über meine Gerechtigkeit obsiege, so daß meine Kinder nur Gnade erfahren" (Berach. 7a). Im gesamten Judentum ist die Überzeugung vorhanden, daß der Mensch vor Gott nur bestehen kann, weil Gott mit Barmherzigkeit richtet [3]). Es ist eben eine Gerechtigkeit, die es mit dem Menschen gut meint [4]). Daher sagt R. Josua Bar Chanina: „Die Wage ist genau . . ., aber der Heilige nimmt den Schuldschein von der Sünde weg, dann haben die Verdienste das Übergewicht" [5]). Ja IV. Esr. 8, 31 ff. weiß auch, daß Gottes Güte als solche sich überhaupt nur offenbaren kann, wo der Mensch in seiner ganzen Sündhaftigkeit dem himmlischen Richter gegenübersteht. Gottes Güte überwiegt weit die Gerechtigkeit; darum heißt es in der Schule Hillels: „Gott ist groß an Gnaden, und er neigt sich der Gnade zu" [6]). So stellt sich die Liebe einfach vor die Gerechtigkeit. Wie der Mensch nur Gottes Gnade erfährt, der neben seinen vielen Sünden auch viele gute Werke aufzuweisen hat — und wenn schon keine andern, so doch ein ehrliches Sündenbekenntnis (IV. Esr. 8, 47—49) —, so offenbart Gott seine absolute Herrscherstellung als Gnade darin, daß er die Sünde übergeht. Besonders Philo predigt die Unfähigkeit des Menschen zum Guten, den Abstand Gott gegenüber. Er fordert so bewußt wie selten eine andere jüdische Stimme das Bekenntnis der Unwürdigkeit vor Gott [7]). Gewiß, auch er sagt, daß der Mensch, wenn er auch vor Gott nicht würdig dasteht und von sich aus den Weg zu Gott nicht findet, ein gewisses Maß eigner Rechtlichkeit aufbringt [8]). In seiner Unwürdigkeit lebt der Mensch einzig von Gottes unbegreiflicher Gnade [9]), die die Anerkennung einer Leistung des Menschen wohl nicht aus-

---

1) P. Aboth II, 7; Aboda sara 2a. 2) IV. Esr. 7, 46.

3) I. Bar. 84, 11; Ps. Sal. 5, 13 ff. und oft. 4) Jub. 1, 15 ff.; Ps. Sal. 7, 5; 8, 27; Sir. 17, 29 f.; Sap. 12, 18; IV. Esr. 8, 36.

5) vgl. auch jer. Peah I, 1; Pesikta 167 a. 6) b. Ros. has. 17 a.

7) Windisch, Die Frömmigkeit Philos, 1909, S.S. 15 ff.

8) leg. all. III, 10; de sobr. 62; de spec. leg. I, 271 f.; 203 f.; 282; de sacrif. Ab. et Cai. 54; 57.

9) leg. all. III, 78; Quis rerum 103; de sobr. II, 25; Deus im. 155; de migr. Abrah. 170 f.

schließt, ohne daß dies aber dem Menschen einen Anspruch vor Gott gibt [1]). Freilich Gottes Gnade hat ihre Grenze; es gibt bei den Menschen einen gewissen Grad von Gottlosigkeit, wo Gott nicht mehr vergeben kann. Aber sonst zeigt sich Gott nur in seiner Gnade (de spec. leg. II, 27).

Also auch im Judentum ist die Liebe Gottes die beherrschende Glaubensvorstellung: Gott ist es, der zuerst und allein den Menschen sucht und den tiefen Abgrund zwischen sich und seinem Volk überbrückt; er schafft den Weg des Heils, indem er Buße und Thora gibt. Mit dem Gesetz ist allerdings das Heil an menschliches Tun gebunden. Wo dann der Mensch versagt, hilft Gott, dessen Barmherzigkeit größer ist als seine Gerechtigkeit. So steht auch jetzt der Mensch wieder auf Gottes Gnade, freilich bleibt es immer „liebevolle Gerechtigkeit" [2]), die an die Werke der Menschen anknüpft. Gewiß ist auch hier die Gnade Gottes der einzige Glaubensgrund, auf dem der Fromme steht und vor Gott bestehen kann; aber diese Gnade hat doch die Voraussetzung, daß der Mensch, wenn er auch keine vor Gott gültige absolute Gerechtigkeit aufweist, so doch einzelne gute Werke hat [3]). So ist Liebe also nicht das einzige Beziehungsverhältnis Gottes zu den Menschen, „Liebe kann die Gerechtigkeit nicht ersetzen, sondern sie nur ergänzen" [4]). Die Liebe braucht die Ergänzung menschlicher Werke, d. h. sie ist nicht absolut gefaßt, sie bleibt gebunden an menschliche Bedingungen. Da ihr Ausgangspunkt das Gesetz ist, sucht man zwischen Gerechtigkeit und Liebe einen Ausgleich zu schaffen; man wägt ab und radiert weg, bis alles ins Schema paßt. Man sucht zurechtzuschieben, aber so, daß die Liebe nicht die Grundlage der Gerechtigkeit zerstört. Daher gibt es keine absolute Heilssicherheit im Judentum. Das sagt ebenso deutlich IV. Esr. 8, 46 ff. wie Kidduschim 40 b: „Ein jeder sehe sich halb als ... rein, halb als ... schuldig an". Von hier aus erklärt sich auch die Zuflucht zu der stellvertretenden Gerechtigkeit der Väter [5]). Trotz allem aber bleibt man dabei, daß dem Frommen Gottesliebe höchster Besitz ist.

Aber wird nun dieser Glaube nicht wankend im Leid? Hier

---

[1]) Ganz bezeichnend für eine gewisse Unausgeglichenheit von Gnade und Gericht ist Philo, Quod deus 70—81.

[2]) Elbogen, a.a.O., S. 65.

[3]) Diese Vorstellung ist oft so ausgedrückt, daß die guten Werke zahlenmäßig überwiegen müssen, cf. P. Aboth III, 15 f.; Peah I, 1, 4 b; Kidduschim I, 9, 19 a; Berach. 61 b.

[4]) Köhler, Grundriß einer system. Theologie des Judentums, 1910, S 95.
[5]) Vgl. Weber, a.a.O., S. 292 ff.

muß die Botschaft von Gottes Liebe noch einmal die Probe bestehen, wie tief sie gefaßt ist. Gewiß bleibt das Leiden Ärgernis der Frommen. Ebenso gewiß gilt es als Strafe Gottes für die Sünde; das Judentum sieht Leid und Sünde in engstem Zusammenhang. „Das Leiden ist die äußere Erscheinungsform der Sünde" [1]). Aber damit ist doch noch nicht alles, vor allem nicht das Beste und Tiefste gesagt, was das Judentum beim Leiden empfindet. Es soll hier in dem Zusammenhang nicht näher darauf eingegangen werden, wie Leiden das Zeichen für das Zeugentum des Gottesboten ist [2]), oder daß es Prüfung Gottes ist [3]). Wichtiger ist überhaupt für gerechte Würdigung des Judentums auch in unserem Zusammenhang, daß Leiden im Dienst der Liebe Gottes steht. Denn Leiden ist nicht nur ein Mittel, das zur Buße treibt [4]), sondern Leid ist der Weg, den die göttliche Liebe gefunden hat, um so Sünde sühnen und Sünde vergeben zu können [5]). Gewiß sind diese Leiden Strafleiden; das zeigt wieder, daß Liebe Gottes nicht ohne Gerechtigkeit [6]) zu denken ist. Aber der übergeordnete Gedanke ist doch der, daß das über den Frommen verhängte Leiden nicht um der Bestrafung willen geschieht, sondern die Strafe steht ganz im Dienst des verheißenen Heils [7]). Darum heißt es Ps. Sal. 3, 4 f.: „Ein Gerechter achtet nicht gering, wenn er vom Herrn gezüchtet wird; sein Wohlgefallen hat er doch allezeit. Strauchelt der Gerechte, so erkennt er des Herrn Gerechtigkeit an. Er fällt und sieht zu, was Gott ihm tun werde; er schaut aus, von wo ihm Hilfe kommen werde" [8]). So redet denn der Fromme im Unglück von den „Leiden der göttlichen Liebe" [9]). Im Leiden zieht also Gott den Menschen aus lauter Liebe zu sich aus der Sünde heraus und bindet ihn fest mit sich zusammen [10]). So hat der Gedanke der Liebe Gottes auch gerade von diesem großen Rätsel der Menschheit her seine Vertiefung gefunden: Leiden ist Strafe; aber diese Strafe ist nur ein Mittel, durch welches die göttliche Liebe den Sünder zu sich rettet.

---

[1]) Bousset, Die Religion des Judentums, 3. Aufl., S. 391.

[2]) Vgl. Lohmeyer, Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum (Zeitschr. für system. Theologie), 1928, 236 ff.

[3]) Sir. 2, 5; Sap. 3, 5 f. [4]) Sanhedrin 101 b.

[5]) I. Bar. 13, 10; 78, 6; Ps. Sal. 10, 1 f.; 13, 9 f.; Tanchuma, Jitro 16. Das übersieht Leipoldt, a. a. O., S. 16.

[6]) Mechilta 79 b; 80 b; Sifre 73 b.

[7]) I. Bar. 83, 4 ff.; cf. Joma 23 a; Git. 36 b. — Die höchste Sühne, die zum Leben führt, ist der Tod, cf. Sifre 33 a; Sanhedrin 47 a.

[8]) Vgl. auch den Wahlspruch R. Akibas: „Was Gott tut, das ist wohlgetan", b. Berach. 60 b. [9]) Berach. 5 a.

[10]) Von hier aus versteht man wieder den Gedanken des Martyriums im Judentum.

II. Die Liebe Gottes im Urchristentum.

Der Gottesglaube des Urchristentums faßt sich in der Benennung Gottes als Vater [1]) zusammen. Das ist zunächst nichts Besonderes. Im Heidentum ist Gott auch Vater, im Judentum ist Gott der Vater des Volkes wie des einzelnen Frommen auf Grund seines Bundes mit dem Volk. Jeder, der Gottes Willen tut, ist Sohn Gottes [2]). Es ist nicht zu verkennen, daß das Urchristentum von der jüdischen Vorstellung ausgeht. Nicht von Natur aus ist der Mensch Gottes Kind und Gott sein Vater wie in der Stoa, dies engste Vertrauensverhältnis ist nichts Selbstverständliches; vielmehr ist dies nur dort der Fall, wo von Gott aus diese Beziehung hergestellt wird. Also das Kind-Vater-Verhältnis ist etwas schlechthin Wunderbares. Es ist nicht möglich von den Menschen, sondern von Gott her; nur als Tat, als Schöpfung Gottes kann es Wirklichkeit werden [3]). Damit ist schon gegeben, daß Gott Aktivität, handelndes, schöpferisches, wollendes Sein ist; nicht das ruhende Sein schlechthin, sondern auf die Welt bezogene, den Menschen suchende und erneuernde Wirklichkeit. Paulus redet davon, daß die Menschen durch den Glauben und die Heilstat Gottes, durch Adoption Kinder Gottes werden [4]). Johannes stellt es unter dem Bild der Zeugung aus Gott dar [5]), nach den drei ersten Evangelien ist man Kind Gottes, wenn man unter dem Eindruck des kommenden Reiches Gottes Willen tut [6]). Immer ist es ein nicht von Natur her gegebener Zustand, sondern ein Werden und Gewordensein durch Gottes Schöpfung.

Von dieser Liebe wird alles erwartet; auch das Alltäglichste stammt aus dieser Liebe. Darum betet man um das „tägliche Brot" wie um alle zum Leben nötigen Gaben [7]). Diese Liebe gibt aber

---

[1]) Es ist für unsern Zusammenhang hier nicht von besonderer Wichtigkeit, ob es „Vater" heißt oder „Vater im Himmel", „unser Vater", „euer Vater" oder „mein Vater". Vgl. dazu Weinel, Biblische Theologie des N. T.s, 4. Aufl., 1928, S.S. 123 ff.

[2]) Sir. 4, 10; Ps. Sal. 17, 30; Jub. 1, 24 f.

[3]) Mrk. 10, 27 = Mtth. 19, 26 = Luk. 18, 27; Röm. 8, 14. 31–39; Gal. 3, 1 ff.; 5, 1 ff.; Kol. 2, 20; Eph. 2, 8 ff.; I. Petr. 1, 17 ff.; Hebr. 9, 14; Joh. 3, 5 ff.; I. Joh. 3, 1 ff.; I. Klem. 49, 6; Barn. 16, 9 f.; Ign. Magn. 9, 1; Eph. 19, 3; Philad. 3.

[4]) Gal. 3, 7. 26; 4, 5.

[5]) Joh. 1, 13; I. Joh. 3, 9.

[6]) Mrk. 3, 35 = Mtth. 12, 50; Mtth. 7, 21.

[7]) Mtth. 6, 11 = Luk. 11, 3; Mtth. 6, 7 f.; 7, 7–11 = Luk. 11, 9–13; Mtth. 6, 31 ff. = Luk. 12, 29 ff.; Phil. 4, 6. 19; I. Thess. 5, 18; I. Joh. 5, 14 f.; I. Petr. 5, 7; Jak. 4, 15; 5, 13 ff.; Did. 10, 3. 5; I. Klem. 22, 7 ff.

erst recht die Güter, die nur Gott geben kann, weil sie Werte einer übersinnlichen Welt sind, wie Leben [1]), vertiefte Schau [2]). Wenn man all diese verschiedenen Güter auf einen Nenner bringen will, redet man vom Reich Gottes. Das ist das alles umfassende, höchste Gut, das allein Gottes Liebe geben kann [3]). So wunderbar, so schlechthin unbegreiflich wie das Reich Gottes ist die Liebe Gottes. Reich Gottes — das faßt alles zusammen, was Gottes Liebe geben kann, und was urchristliche Hoffnung von der Liebe Gottes erwartet. In der späteren Zeit des Urchristentums tritt dieser allumschließende Begriff zurück hinter den Einzelbildern von Licht, Leben, Unsterblichkeit u. a. Aber verschwunden ist er nicht, sondern taucht immer wieder als Sammelwort für alle Gaben der Gottesliebe auf. Liebe Gottes gibt es nur als Berufung ins Reich Gottes. Damit ist alle individualistische Fassung der Frömmigkeit, alles selbstsüchtige Seligkeitsstreben überwunden. Nur als Glied des Reiches erfährt der einzelne Liebe Gottes, und nur indem er Glied dieses Reiches ist, ist ihm alle Liebe Gottes bis zu ihrer Enderfüllung verbürgt. Weil die Liebe Gottes im Reich Gottes Wirklichkeit wird, darum kann niemand in leichtsinnigem Glücksverlangen auf sie spekulieren, sondern diese Liebe Gottes beschlagnahmt den Willen des einzelnen für letztes und höchstes Opfer, wie es nur im Reich Gottes möglich und lebensnotwendig ist; doch davon wird später eingehender zu sprechen sein (S. 49). Es ist darum nicht zufällig, daß gegen Ende des Urchristentums, wo der Moralismus und der Intellektualismus vordringen, wo damit individualistisches Seligkeitsstreben sich breit zu machen anfängt, die Zusammenfassung der Liebe Gottes in der Botschaft vom Reich mehr zurücktritt.

---

[1]) Mtth. 7,14; Mrk. 10,17 Par.; Mrk. 9,43 Par.; Luk. 12,32; 22,29; Apgsch. 1,3; Röm. 5,18; II. Kor. 5,4 f.; Phil. 3.10 ff.; Kol. 3,3 f.; Hebr. 9,15; I. Petr. 5,10; II. Petr. 1,11; I. Tim. 4,10; 6,13; Tit. 3,7; Joh. 3,16 f.; 3,36; 4,14; 5,40 und oft; I. Joh. 2,25; 4,9; 5,11 ff.; Apok. 2,7; 21,6; Did. 10,3: Barn. 6,17; 12,5; I. Klem. 35,2; II. Klem. 8,4; Ign. Eph. 11,1; 19,3; Magn. 9,1; Smyrn. 4,1.

[2]) Mtth. 16,17; 11,25 ff.; Mrk. 9,7; Röm. 11,33; Phil. 3,8; Kol. 2,3; I. Kor. 2,10 ff.; I. Tim. 2,4; Hebr. 10,26; II. Petr. 1,2 ff.; Joh. 1,17; 15,15; 17,25; I. Klem. 36,2; 59,2; II. Klem. 1,6 ff.; Did. 9,3; 10,2; Barn. 1,7; 6,10; 9,9; Herm. vis. III, 8,1 ff.; Ign. Eph. 15,1; Magn. 9,2; Smyrn. 1,1.

[3]) Mrk. 1,15 Par.; Mtth. 5,3 = Luk. 6,20; Luk. 12,32; 22,29 und oft in den synoptischen Evangelien. Apgsch. 1,3; 1,6; 8,12; 14,22; 19,8; 28,23; Röm. 14,17; I. Kor. 4,20; 6,9 f.; 15,24; Gal. 5,21; Kol. 1,13; II. Tim. 4,1; 4,18; Hebr. 1,8; 12,28; Jak. 2,5; II. Petr. 1,11; Joh. 3,3; 3,5; 18,36; Apok. 1,9; 12,10; Barn. 7,11; 21,1; Did. 9,4; 10,5; I. Klem. 42,3; II. Klem. 12,1; Herm. sim. IX, 12,8; Ign. Philad. 3,3; Polyk. 2,3; 5,3.

Diese Liebe Gottes ist also der Ausdruck der Beziehung, in die Gott zur Menschheit tritt; es ist die Offenbarung Gottes schlechthin. Sie ist nicht nur Glaubenssatz, nicht dogmatische Spekulation, nicht nur ergrübelte Weisheit, sie ist greifbar geworden in der historischen Erscheinung Jesu. Im Gegensatz zur Philosophie, in der Liebe Gottes ein aus der Natur abgelesener Lehrsatz ist, im Gegensatz zu den Mysterienkulten mit ihren mythologischen Götterpaaren betont das Urchristentum, daß Liebe Gottes historisch greifbare Erscheinung geworden ist in der Person Jesu von Nazareth [1]).

Damit wird diese Liebe nicht etwa rationalisiert, nicht etwa verständlich. Sie bleibt das unergründliche Geheimnis. Wenn auch an die Liebe Gottes geglaubt wird, die Liebe selbst und damit Gott ist nicht etwa begriffen. Sie ist ein großes Leuchten vom Himmel über die Erde, aber sie bleibt doch schließlich das tiefe Meer der Ewigkeit, das keiner ergründen und verstehen kann. Trotzdem kann man diesem großen Geheimnis Gottes unbedingt vertrauen mit aller kindgemäßen Selbstverständlichkeit. Während in den drei ersten Evangelien der Ton mehr darauf gelegt ist, daß diese unbegreifliche Liebe doch dem Menschen Vertrauen einflößt, hat Paulus wieder stärker das Moment des Irrationalen (Röm. 9—11; Röm. 8, 29; I. Kor. 1, 23 f.; II. Kor. 5, 18—20) hervorgehoben. Im späteren Urchristentum ist diese Liebe zwar das Göttlich-Gegebene, aber doch auch das Begreiflich-Selbstverständliche. So arbeitet der Hebräerbrief mit den Formeln „notwendig" (2, 17; 7, 12; 9, 16), „schicklich" und glaubt alle Geheimnisse der Liebe Gottes aus der Analogie zum Alten Testament verständlich machen zu können. Und erst recht später ist es so. Der Barnabasbrief sucht mit Hilfe wilder Allegorese begreiflich zu machen, was Gottes Geheimnis ist [2]). Aber trotz alledem bleibt es Wunder, und nur als solches bleibt die Liebe wirklich Liebe G o t t e s.

Unbegreiflich ist diese Liebe Gottes deshalb, weil sie der Mensch in ihrer e s c h a t o l o g i s c h e n Gesetztheit erfährt. Wie das Reich Gottes im Neuen Testament nur gegenwärtig ist in seinen Anzeichen, also nur gegenwärtig als das kommende, im letzten Grunde immer

---

[1]) Mtth. 12, 28 = Luk. 11, 20; Mtth. 11, 4 ff.; Luk. 17, 21 (ἐντὸς ὑμῶν = unter euch); Luk. 10, 18; Apgsch. 4, 12; 15, 11; 16, 31; Röm. 5, 12 ff.; 8, 39; Gal. 1, 6; II. Kor. 5, 13 ff.; Hebr. 2, 9 f.; 9, 15; I. Petr. 1, 18 f.; 2, 4 f.; 3, 15; 5, 10; I. Tim. 3, 14 ff.; 2, 5; II. Tim. 2, 10; Tit. 2, 11; Joh. 1, 16 ff.; 3, 16 f.; 13, 20; I, 2, 2; I, 3, 5 f.; I, 4, 9; Did. 9, 3; Barn. 12, 5; 12, 7; 14, 5; I. Klem. 20, 11; 36, 1 f. und oft; II. Klem. 1, 3 f.; 9, 5; Herm. sim. V, 6, 2; IX, 12, 3; IX, 14, 6; Ign. Eph. 9, 1; 11, 1; Magn. 8, 2; Smyrn. 2, 1.

[2]) E. von Dobschütz, Rationales und Irrationales Denken über Gott im Urchristentum (Theologische Studien und Kritiken), 1924, S. 235 ff.

zukünftig [1]), wie der Geist Gottes nur „Erstlingsgabe" ist, also nur der Anfang des Hereinbrechens der übersinnlichen Wirklichkeit in die endliche Welt (Röm. 8, 23, vgl. Eph. 1, 13 f.; 4, 30; Hebr. 6, 4 f.; I. Joh. 3, 24; 4, 13; 5, 6 ff.; Barn. 11, 9; Herm. sim. IX, 24, 4), wie alle Vollendung und Offenbarung Gottes erst zukünftig, Sinn und Ziel des Weltenlaufes ist, wie eschatologische Hoffnung des Urchristentums bedeutet, daß erst bei der Endzeit die jetzt verborgene Welt Gottes in volle Erscheinung tritt und so auch offenbar wird, was Gottes tiefstes Wesen, höchstes Wollen, letztes Ziel ist, so ist auch die Liebe Gottes noch Geheimnis und nur soweit den Menschen aufgegangen, nicht als Erkenntnisgut, sondern als unbegreifliches Offenbarungswunder, soweit Gott, aus seiner Verborgenheit handelnd, besonders in Jesus den Menschen nahe gekommen ist. Auch das Judentum ist eschatologisch eingestellt, es erwartet am Ende dieses Aeons die Erlösung aus aller Not; am Ende wird Gott, so glaubt man, seine Liebe zu seinem Volk offenbaren und ihm Heil schenken. Aber nicht nur, daß diese Liebe auf das Volk beschränkt ist, charakterisiert sie, vielmehr ist ihr ganz eigentümlich, daß alles noch ganz Erwartung ist, ganz in der Zukunft liegt. Im Urchristentum dagegen hat diese Liebesoffenbarung bereits eingesetzt in der Sendung Jesu und in der Mitteilung des Geistes, und alles, was geschieht, ist nunmehr in diese Liebe hineingezogen. Gewiß ist auch die Liebe Gottes gegenwärtig nur als die zukünftige, als die, deren Erfüllung noch aussteht; aber da sie bereits in diese Endlichkeit hereingebrochen ist und die endgültige Offenbarung begonnen hat, so steht der ganze Erdenlauf im Zeichen dieser Liebe Gottes.

Schon das, was bisher von der Liebe Gottes offenbar ist, ist so weltüberlegen, daß es der korrekte, nur auf Gerechtigkeit eingestellte Sohn im Gleichnis Luk. 15, 28 ebensowenig versteht, wie der wiederaufgenommene Sohn begreifen kann, wieder Sohn und nicht nur Tagelöhner zu sein (Luk. 15, 19), daß die redlich um Gerechtigkeit sich mühenden Pharisäer die Begnadigung des Zöllners ebensowenig fassen (Luk. 18, 14), wie die zuerst verpflichteten Arbeiter es nicht verstehen, daß den zuletzt „Gedungenen" gleiche Entlohnung wird wie ihnen [2]). Darum kann Paulus diese Liebe nur anbetend in ihrer Unbegreiflichkeit preisen (Röm. 11, 25—36).

---

[1]) Mtth. 12, 28 = Luk. 11, 20; Luk. 10, 18; 17, 21; Mtth. 11, 5; das sind die Anzeichen dafür, daß das Reich Gottes im Kommen ist, aber es ist nie Gegenwart, darum Mtth. 6, 10 = Luk. 11, 2; vgl. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, 1925, S. 29 ff. M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, S. 37 ff.

[2]) Dies Moment übersieht v. Dobschütz, a. a. O., wo er nur Paradoxes, aber nicht Irrationales bei Jesus findet; Irrationales hat ihm nur vorwiegend Paulus.

Mit dieser eschatologischen Bestimmtheit der Liebe Gottes ist nun jener Vorgang gegeben, den das Urchristentum als den Zorn Gottes und das Gericht Gottes bezeichnet. Das hellenistische Heidentum spricht nicht oder nur inkonsequenterweise vom Zorn Gottes; denn der Gottheit eignet doch ἀπάθεια, Empfindungslosigkeit, sie ist ja die ewig unveränderliche Ruhe, die Unbewegtheit aller Leidenschaftlichkeit gegenüber [1]). Im Judentum ist der Zorn eine psychische Erregtheit Gottes, die in ihrer Leidenschaftlichkeit sich gegen den Sünder wendet [2]). Allerdings macht auch das Judentum Versuche, den Zorn von Gott und seiner Liebe fernzuhalten, wie Philo und Aristeas § 254 beweisen; aber es gibt dann kein Ausgeglichensein zwischen Zorn und Liebe. Im Urchristentum ist Zorn Gottes keine Eigenschaft, keine seelische Erregtheit; es ist vielmehr ein Wort für das Beziehungsverhältnis Gottes zur Menschheit, für bewegte Lebendigkeit Gottes auf die Menschheit zu. Daher heißt es ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργή (Röm. 1, 18) oder ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν (Röm. 9, 22), ἔρχεται ἡ ὀργή (Eph. 5, 6 cf. I. Thess. 1, 10; Apok. 11, 18) [3]). Ja, es ist so, daß Zorn Gottes nichts anderes als seine Liebe ist. Gott ändert nicht sein Verhalten zu den Menschen. Das ist immer Liebe, d. h. auf Verwirklichung des Reiches Gottes gerichtetes Zukommen auf den Menschen hin. Es geht eben um einen dynamistisch zu fassenden Endzielwillen Gottes bei dem, was wir Liebe Gottes nennen. Weil diese Liebe Gottes eschatologisch ist, d. h. am Endziel orientiert ist, darum gibt es Liebe nur über Gericht hinweg, in dem alle menschliche Bestimmtheit untergeht, und so Gott als der alles Bestimmende hervortritt. Darum stehen Luk. 11, 42 κρίσις und ἀγάπη zusammen. Die Pharisäer sind korrekt in allen menschlichen Festsetzungen, in Ethik und Kultus, aber sie wollen vorüber an „Gericht und Liebe" Gottes. Weil der Pharisäer im Gleichnis Luk. 18, 9 ff. am Gericht Gottes vorüber will, darum geht er ohne Gottes Gnade aus dem Tempel, während gerade der Zöllner durchs Gericht hindurch die Liebe Gottes erfährt; und ganz unter der gleichen Gottesordnung steht Zachäus (Luk. 19, 1 ff.) und erfährt Heil Gottes. Denn das, was man Gericht nennt, ist ja nur das Aufheben menschlichen Maßes wie menschlichen Anspruches und das Sicheinordnen in Gottes Maß und Gottes Ziel. Wo der Mensch

---

[1]) Cicero, de off. III, 2: „Fürchten wir etwa den Jupiter in seinem Zorn? Allein das ist doch gemeinsames Gut aller Philosophen, ..., daß die Gottheit weder zürnt noch schadet, cf. Plut., vit. Pericl. 39.

[2]) M. Pohlenz, Vom Zorn Gottes, 1909, S. 10. P. weist darauf hin, daß die häufige alttl. Wendung „Gott ergrimmte" im N. T. fehlt.

[3]) Hebr. 3, 11; 4, 3 ist in einem alttl. Zitat Zorn Gottes als Eigenschaft Gottes gedacht.

das nicht tut (Luk. 16, 15), da steht er jenseits des in der Liebe Gottes beschlossenen Heils [1]); wo er sich dem Gericht beugt, da überschüttet ihn diese Liebe und schafft neue Wunder [2]). Dieses Grundgesetz aus den Evangelien gilt für das ganze Urchristentum. So sieht auch Paulus die Weltgeschichte an: Die göttliche Liebe verwirft, verneint, bringt alles menschliche Selbstbewußtsein, alles Eigenwollen, das den Menschen bejaht und zum Maß aller Dinge macht, allen Widerspruch gegen Gott zu Fall, damit die Gnade Gottes die gesamte Menschheit erfassen kann [3]). So sieht Paulus den einzelnen in der Entscheidung stehend. Nur als die Verurteilten rettet sie die Liebe Gottes (Röm. 3, 23 f.; 5, 10; II. Kor. 5, 18 ff.) [4]). Wer aber in dieser Liebe steht, ist dem Gericht wie dem Zorn entnommen [5]); wer sich auflehnt, bleibt im Gericht (Röm. 2, 5. 8), dessen Weg führt nicht aus dem Gericht heraus (Gal. 3, 10; Röm. 1, 24 ff.; I. Thess. 2, 16). Und die gleiche Auffassung ist bei Johannes zu beachten. Der Sohn ist in die Welt gesandt, um Leben zu offenbaren. In der Stellung zum Sohn entscheidet sich das Schicksal des Menschen [6]), und so geht sein Weg durch's Gericht zur Liebe Gottes, oder richtiger gesagt, indem er das Gericht erlebt, steht er schon in der Liebe; wer dagegen „ungehorsam" ist, steht unter dem Zorn [7]). Wenn es 3, 19 heißt, „darin besteht das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist", so ist deutlich, daß es Liebe nur als Gericht gibt, aber daß alles Gericht nur aus der Liebe kommt. Die Liebe Gottes will nicht im Gericht stecken bleiben, sondern zum Heil führen (3, 17). Was ist dann der Zorn Gottes? Daß es Handeln und nicht Gesinnung ist, hat sich ergeben. Aber steht dieser Zorn im Gegensatz zur Liebe Gottes oder unausgeglichen neben der Liebe? Nach dem bisher Ausgeführten ergibt sich ohne weiteres: Die Liebe muß über das Gericht führen. Wo der Mensch sich gegen diesen Weg Gottes sträubt, da führt dieser Weg über das Gericht nicht hinaus. Liebe und Zorn sind nicht zwei verschiedene Verhaltungsweisen Gottes, denn Gott ändert sich nicht. Auch

---

[1]) Es ist also Luk. 11, 42 κρίσις mit „Gericht" zu übersetzen; auch Klostermann in seinem neuesten Kommentar in Lietzmanns Handbuch übersetzt noch „Recht". Mtth. hat dieses Wort, das schließlich Ethik und Kultus in Gegensatz zum tiefsten Erleben der Religion stellt, einfach 23, 23 moralisierend geändert in κρίσις, ἔλεος, πίστις; hier ist κρίσις nur mit „Recht" zu übersetzen. Beide Fassungen sind charakteristisch für die Mtth.-Luk.-Kreise. Zum παρέρχεσθαι vgl. Luk. 14, 15—24 = Mtth. 22, 1—10.

[2]) Luk. 18, 12—14; 19, 1—10; vgl. Mrk. 8, 25 Par.

[3]) Röm. 1, 18—5, 20.

[4]) Vgl. I. Kor. 11, 32; II. Kor. 7, 9 ff. vgl. auch II. Tim. 4, 6 ff.; I. Petr. 4, 12 ff. [5]) Röm. 5, 9; I. Thess. 5, 9. [6]) Joh. 12, 48.

[7]) Joh. 3, 36; 3, 19; 12, 48; vgl. dazu Hebr. 6, 4 ff.; 10, 29 ff.; 12, 28.

was Gericht ist, ist nichts anderes als der Weg Gottes in seiner Liebe. Wenn aber der Mensch nicht glaubt, zeigt sich das dynamische Verhalten Gottes so, daß es eben Gottes Handeln bleibt, d. h. daß der Mensch Gott nicht in seinen Eigenwillen herabziehen kann, sondern daß er in seinem Trotz an der Dynamik Gottes zerbricht. Zorn Gottes ist also nur der Ausdruck dafür, daß der darin stehende Mensch von der Liebe Gottes erfaßt ist, wobei offenbar wird, daß sich sein Sträuben gegen Gott richtet, der sich nicht abweisen läßt. Die Liebe Gottes kann aus ihrer Endbestimmung nicht heraus; was aber diese Endbestimmung, das Reich Gottes, nicht bejaht, bleibt ohne Erfüllung. Oder anders ausgedrückt: Die Liebe Gottes hat nur ein Ziel, nämlich die Verwirklichung des Reiches Gottes. Jeder einzelne ist in diese Bestimmtheit der Welt einbezogen. Wer diese Endzielsetzung verneint, der steht damit außerhalb der Erfüllung der Liebe Gottes. Zorn Gottes ist also die Auswirkung des menschlichen Widerspruchs gegen Gottes Handeln auf sein Reich hin, nichts anderes als das Verborgenbleibenmüssen der Liebe Gottes, weil sie nicht zum Ziel führen kann, dem Menschen nicht ihren Reichtum offenbaren kann. Oder vom Menschen aus gesprochen: Zorn Gottes ist die Erfahrung, die der Mensch macht an der Dynamik der Liebe, die er verschmäht; er muß es erfahren, daß er Gott ablehnt, der aber der allein Bestimmende bleibt[1]). So ist also nicht die Frage, wie Liebe und Zorn ausgeglichen sind, sondern es gibt nur Liebe in ihrer eschatologischen Bestimmtheit, Liebe, die zu Offenbarung und zum Ziel führen will, die, weil sie Liebe Gottes ist, der Mensch nicht ablehnen kann, ohne ihre Dynamik mit negativem Vorzeichen zu erfahren. So ist auch das, was Zorn genannt wird, ein Zeichen dafür, daß die Liebe Gottes auf alle gerichtet ist, und daß alle für die gleiche Zielsetzung bestimmt sind.

Wo diese Liebe abgelehnt wird, können dann die Menschen nicht anders, als daß sie Sünde auf Sünde häufen[2]), daß sie „scharf zublicken und doch nicht sehen, daß sie gespannt hören und doch nicht verstehen“ [3]), daß sie bei ihrer Weisheit zu Narren werden[4]), oder um mit Johannes zu reden, daß die Menschen den nicht aufnehmen, der in Gottes Auftrag kommt, aber „wenn ein andrer kommt in seinem eigenen Namen“, den nehmen sie auf[5]), daß sie

---

[1]) Es ist also nicht so, wie Lütgert, Die Liebe im N. T., 1905, S. 98, sagt: „Wo er sein Ziel definitiv nicht erreicht, da verwandelt sich seine Liebe in Zorn“.

[2]) Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, 1928, S. 106.

[3]) Mrk. 4, 12 = Mtth. 13, 13 = Luk. 8, 10.

[4]) Röm. 1, 22. [5]) Joh. 5, 43.

dann „in Ewigkeit Krieg zu führen haben werden" [1]). Nicht dauernd hat das Urchristentum dies Verständnis gehabt. Wenn man die apostolischen Väter daraufhin ansieht, so stellt sich sehr leicht die Zurückwanderung in die jüdische Auffassung heraus. Besonders deutlich ist das bei Hermas. Hier ist der Zorn Gottes wieder eine psychologische Gestimmtheit Gottes [2]), und in aller Spannung zum Zorn steht die oft betonte Barmherzigkeit Gottes [3]). Urchristliche Auffassung ist dies nicht. Die hat sich vielmehr ihren Ausdruck in dem allenthalben gebrauchten Wort vom Eckstein geschaffen: Alle sind in die große Liebe zum Reiche Gottes berufen; wer dagegen anrennt, der erfährt, daß er sich gegen Liebe Gottes wehrt, sich vom Ziel ausschließt und dem Tode überantwortet, d. h. an dem Eckstein zerschellt [4]). Die Rede vom Zorn Gottes ist somit nicht einfach „ein Erbstück aus der Gesetzesreligion" [5]), sondern Zorn Gottes gibt es nur als Liebe Gottes.

Von hier aus kommt auch eine Lösung in die Unausgeglichenheit von Gerechtigkeit und Liebe, unter der hellenistisch-heidnische wie jüdische Frömmigkeit gelitten hat [6]). Es fehlt auch im Urchristentum nicht an Gedankengängen, die sich ganz in jüdischen Bahnen bewegen (Mtth. 5, 12. 25 f.; 6, 4; 7, 1 f.; 12, 37; 24, 51; 25, 21 ff.; Joh. 5, 26 ff.; 17, 25; Apok. 15, 3; 16, 5 ff.; 19, 2; I. Petr. 2, 23). Besonders Paulus hat im Zusammenhang mit seiner Gesetzeswertung im Sühnetod Jesu eine Erfüllung des Gesetzes gesehen, wie sie Gottes Gerechtigkeit entspricht (Röm. 3, 25; II. Kor. 5, 18) [7]); er redet auch sonst vom gerechten Gericht Gottes, das gerechte Entschädigung über gute und böse Taten bringt (Röm. 2, 5; II. Kor. 5, 10; II. Thess. 1, 5 ff.). Die tiefste urchristliche Auffassung ist das aber nicht. Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mtth. 20, 1 ff.) wie im Gleichnis vom verlornen Sohn (Luk. 15, 11 ff.) ist der Gedanke der Gerechtigkeit völlig überwunden, das Schema eines gerechten Ausgleichs völlig gesprengt. Gerechtigkeit ist Liebe geworden, d. h. eben eine Gerechtigkeit, wie sie sonst

[1]) Barn. 12, 2.

[2]) vis. IV, 2, 6. Vgl. auch G. Hoennicke, Das Judenchristentum, 1908, S. 298.

[3]) Herm. vis. I, 1, 4; 3, 1; IV, 2, 6; sim. VIII, 6, 1; vis. II, 2; mand. IV, 3; sim. VI, 3; VIII, 11 und oft.

[4]) Mrk. 12, 10; Mtth. 21, 42 f.; Luk. 20, 17; Apgsch. 4, 11; I. Petr. 2, 7; Barn. 6, 4.

[5]) Weinel, Biblische Theologie [4], 1928, S. 261; ähnlich P. Feine und H. J. Holtzmann in ihren Theologien.

[6]) s. S.S. 14. 16 f. 21 ff.

[7]) Es geht nicht darum, den „Zorn Gottes unwirksam zu machen" (Zahn, Grundriß der Neutestamentl. Theologie, 1928, S. 110), sondern die Bahn für die Liebe Gottes frei zu machen (II. Kor. 5, 14 ff.).

weder bekannt ist noch von Menschen erkannt wird, wie sie Gott allein eigen ist, sodaß alle, die sie mit dem allgemeinen Begriff Gerechtigkeit erfassen wollen, an ihr irre werden (Mtth. 20, 11; Luk. 15, 28). Und ebenso ist bei Paulus die Gerechtigkeit Gottes doch derart, daß sie eben nicht den Menschen gerecht beurteilt, sondern den Ungerechten, den Feind Gottes, den Sünder zum Gerechten, zum Freund Gottes, zum Kind Gottes macht (Röm. 3, 23 f.; 5, 6 ff.; 10, 3; Phil. 3, 9; Gal. 3, 8), daß „Gerechtigkeit" der neue Heilsweg ist, der davon nur redet, um die Gerechtigkeit in unbegreifliche Liebe ausmünden zu lassen (II. Kor. 5, 18—21). Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht ein Verhalten, das mit Liebe wetteifert und mit ihr auszugleichen ist. Die Gerechtigkeit wird gnadenweise in Christus verkörpert und dargeboten (Röm. 5, 17 ff.; I. Kor. 1, 30; II. Kor. 3, 9); es ist eine Gerechtigkeit, auf die das herkömmliche Maß dieses Begriffes nicht paßt, sondern sie ist aufgegangen in die Liebe, die allerdings nur über die Verneinung des Menschlichen Erfüllung finden kann. Daher heißt sie „Gerechtigkeit Gottes" [1]. Im späteren Urchristentum ist es wieder anders geworden. Der alttestamentliche Gedanke der vergeltenden Gerechtigkeit drängt sich vor, und Liebe und Rechtsordnung stehen wieder unausgeglichen nebeneinander (Jak. 2, 14 ff.; I. Klem. 11, 1; 21, 1. 8; Herm. sim. V, 3, 3; VI, 5, 5 f.; VIII, 2, 5; 3, 3). Der Moralismus aus dem Judentum ist bestimmend, das Heil muß wieder durch eigenes Tun erworben werden, die Liebe Gottes tritt hinter die Gerechtigkeit zurück.

Mit der eschatologischen Bestimmtheit der Liebe Gottes ist auch gegeben, daß sie nur über L e i d e n hinweg ihr Ziel erreicht. Die harten Tatsächlichkeiten des Leidens im Leben haben immer wieder dem Glauben an die Liebe Gottes die schwersten Erschütterungen gebracht. Im Urchristentum ist es nun so, daß die eschatologische Bestimmtheit der Liebe Gottes für den Frommen das Leid fordert. Eschatologische Liebe heißt ja Liebe, die auf ihr Endziel eingestellt ist, auf das Kommen und Siegen des Reiches Gottes über die Endlichkeit. Liebe ist also erfüllt, wenn Reich Gottes nicht nur Wirklichkeit bei Gott ist, sondern volle, Erd' und Himmel umspannende Wirklichkeit geworden ist. Das erfordert aber die Katastrophe der Endlichkeit; denn sie besagt, daß die bisher verborgene Welt Gottes in Erscheinung tritt. Das kann nur sein, wenn die gegenwärtige Welt überwunden wird; also muß alles, was zu dieser Welt gehört, in das Vergehen, und damit in das Leid hineingezogen werden. Darum ist Endzeit immer Leidenszeit. Nun ist der Mensch, auch der Mensch des Glaubens, ein Stück dieser Welt; so hat er an der Katastrophe dieser Welt seinen Anteil. Darum

[1] Röm. 1, 17; 3, 21; Phil. 3, 9; II. Petr. 1, 1.

muß auch der Messias leiden (Mark. 10, 42 ff. = Mtth. 20, 25 ff.); denn er gehört mit seinem historischen Leben ebenfalls zu dieser Welt. Aber dies Leiden ist eben eschatologisches Leiden, d. h. es steht im Dienste der großen Wandlung, des Hereinbrechens der andern Welt und damit des Offenbarwerdens der Liebe Gottes. Darum müssen alle Todesweissagungen übergehen in Auferstehungsworte [1]. So kann es keine Offenbarung der Liebe Gottes geben ohne Leiden, aber die Leiden sind daher nicht nur Negationen. Darum kennt das Urchristentum nicht den müden Trost des Erlöstwerdens von allem Leiden, sondern nur die erlösende Liebe durch alles Leiden hindurch. Darum gibt es Nachfolge Jesu, die in das Reich Gottes führt, nur über das Kreuz hinweg [2]. Darum ist der große apokalyptische Einschub [3], so sehr er auch altes jüdisches Gut ist und kaum auf Jesus zurückgeht [4], keine Zufälligkeit. Er steht bezeichnend zwischen dem Streitgespräch Jesu mit den führenden Männern und dem Todesanschlag auf sein Leben, er ist die letzte große Belehrung und gibt den Jüngern das tiefste Geheimnis vom Leiden, das nur die Einleitung zu der Offenbarung der Liebe Gottes ist, die die Ihren „vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels" sammeln wird [5].

Nur um dieses Zusammenhanges willen kann Paulus den Philippern (1, 29) schreiben, daß ihnen aus Gnaden geschenkt ist, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden. Leiden ist der Weg zur Verherrlichung, zur Offenbarung der Liebe Gottes [6]. Wie dem Apostel Christi Leiden nur der Weg zu seiner Erhebung, die ihm des Vaters Liebe gibt, ist [7], so muß auch der Jünger Weg durch Leiden zur Herrlichkeit führen [8]. Darum kann sich der Apostel seines Leidens freuen; denn „sie bereiten den eschatologischen Tag Christi" [9]. So ist Leiden nicht nur die Form, in der alle göttliche Offenbarung auf Erden wirklich wird [10], sondern der sichere Hinweis, daß die Liebe Gottes in Erscheinung treten will [11], daß das Endliche nur vergehen und Raum geben muß dem, das da kommt und bleibt [12]. Daher kann II. Thess. 3, 5 [13]) die Hal-

---

[1]) Mrk. 8, 31 f. Par.; Mrk. 9, 31 Par.; Mrk. 10, 34 Par.

[2]) Mrk. 8, 34 f. = Mtth. 16, 24 f. = Luk. 9, 23 f.; cf. Joh. 12, 25; Mtth. 5, 10. [3]) Mrk. 13 = Mtth. 24 = Luk. 21.

[4]) Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1921, S. 129; Klostermann (in Lietzmann's Handbuch zum N. T.) zu Mrk. 13.

[5]) Mrk. 13, 27 = Mtth. 24, 31.

[6]) Röm. 8, 17 f.; 8, 23 ff.; 8, 37—39; II. Kor. 1, 5; 4, 10 ff.

[7]) Phil. 2, 9 f. [8]) Kol. 3, 4.

[9]) E. Lohmeyer in Meyers Kommentar zu dieser Stelle, S. 77.

[10]) Lohmeyer, a. a. O., S. 78.

[11]) II. Kor. 4, 10—18; II. Thess. 1, 5. [12]) II. Kor. 5, 4.

[13]) ὑπομονὴ Χριστοῦ ist die Geduld, die Chr. gibt (O. Schmitz, Die

tung der Christen, gerade weil sie Leiden durchmachen, die ihnen zur Anfechtung werden, so geschildert werden, daß sie auf die Liebe Gottes und die Ankunft Christi warten. Der Christ leidet, und dies sonst ihn schwer als Anfechtung drückende Leiden trägt er in der Gewißheit, daß er gerade darin handgreiflich erfährt, wie alles Endliche vergeht, der Tag Christi kommt und damit die Liebe Gottes aus ihrer Unsichtbarkeit in die volle Erscheinung tritt.

Die gleiche heroisch zuversichtliche Leidensdeutung bietet das Urchristentum auch sonst. Leiden ist nie ein gesondertes und darum sinnloses Ereignis. Es zieht immer die Herrlichkeit Gottes nach sich und ist deshalb Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes, der alle Endlichkeit bedrängenden und verdrängenden Liebe Gottes [1]). Wenn wir mit Johannes reden: Alles Leid besagt nur, daß der „Fürst dieser Welt" hinausgestoßen wird und der erhöhte Christus alle in die Lichtherrlichkeit führt [2]). In diesem Glauben sind auch die Zukunftsbilder der Apokalypse gefaßt [3]): Alle, die durchs Martyrium müssen, gehen durch das schwindende Reich der Welt in das kommende der Liebe Gottes [4]). Von hier aus sind auch die Seligpreisungen in den Sendschreiben der Offenbarung zu verstehen [5]).

Gewiß gibt es im Urchristentum noch andere Betrachtungsweisen für die Problematik des Leidens. Leiden ist Strafe [6]), Leiden ist Erziehungsmittel [7]), im Leiden soll der Fromme seinen Glauben bewähren [8]), er soll zur Vollkommenheit heranreifen [9]), er wird durch eine solche asketische Schulung ans Reich Gottes gebunden [10])

Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, 1924, S. 139 f.), die auf die Erwartung der Ankunft des Chr. eingestellt ist, vgl. I. Theff. 1, 10 und 1, 3.

[1]) I. Petr. 1, 11; 3, 14 f.; 4, 13; II. Tim. 2, 9—12; 4, 5—9; Hebr. 12, 7 ff.; vgl. 10, 36; Barn. 4, 3; Weinel, Bibl. Theologie, 4. Aufl., S. 266 weist wohl auf den Zusammenhang von Eschatologie und Leid hin, beachtet aber nichts von dem hier Ausgeführten, sondern hat nur den Gedanken der das Leid belohnenden Herrlichkeit; damit ist das Eigenartige am Urchristentum ganz übersehen. W. sieht hier eine Leidensbetrachtung, wie sie vom Judentum her (s. S. 25) auch im Urchristentum sich findet; aber die Eigenart urchristlicher Auffassung, die mit der Eschatologie des Reiches Gottes zusammenhängt, hat W. nicht gesehen; sie wird auch sonst gewöhnlich übersehen, auch von Windisch im Artikel Leiden III in Rel. i. Gesch. u. Geg. [2], III, 1564.

[2]) Vorangeht Jesu Erkenntnis vom Leiden, Joh. 12, 23; dann fährt er im oben angedeuteten Sinne fort, 12, 31 f.

[3]) 7, 13 ff.; 12, 11 ff.; 13, 7 ff.

[4]) διψῶν ist der Gläubige, der Märtyrer wird; vgl. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes (Lietzmann's Handbuch zum N. T.), 1926, S. 179.

[5]) 2, 10 f. 26; 3, 5. 10. 12.

[6]) Mtth. 23, 12; I. Kor. 11, 30; Hebr. 12, 5; Jak. 4, 6.

[7]) Hebr. 12, 7—11. [8]) Mtth. 20, 22; 26, 33; II. Kor. 13, 5.

[9]) Röm. 8, 17; I. Petr. 1, 7 ff.; Jak. 1, 4.

[10]) Röm. 8, 6 ff.; I. Petr. 1, 6 ff.; Apgsch. 14, 22.

u. a. m. Hier knüpft das Urchristentum ans Judentum an, ebenso wie es damit Anleihen beim Hellenismus macht; ich erinnere an das oben Ausgeführte [1]). Und bis in die jüngste Zeit werden diese Erklärungen immer wieder herangezogen, wo Menschen sich über die schwere Tragik ihres Lebens hinweghelfen wollen. Es ist auch nicht zu übersehen, wie gerade diese Gesichtspunkte beim Ausgang des Urchristentums wieder stärker hervortreten; besonders der Gedanke, daß die Leiden ihren Lohn in der Ewigkeit finden, wird weithin bestimmend [2]). Eine vertieftere, der ursprünglichen Auffassung vom Leiden näher stehende Deutung hat wieder der märtyrerfreudige Ignatius. Er will nicht nur für die Christenheit leiden [3]); die Leiden sind ihm allein der Weg, um zu Gott zu kommen [4]), nur leidend ist er ein Jünger seines Meisters [5]), wird er selbst Wort Gottes [6]). Mindestens dort, wo Ignatius sich als Wort Gottes weiß, und wo er im Leiden das Vergehen alles Sichtbaren erlebt, ist er der urchristlichen Deutung von der eschatologischen Liebe, die im Leiden zum Sichtbarwerden drängt, nahe. Sonst ist auch seine Leidensbeurteilung mehr am Menschen orientiert unter dem Gesichtspunkt, wie er nicht nur das Leiden erträgt, sondern auch für seinen inneren Menschen einen Gewinn herausholen kann. Demgegenüber ist zu sagen, daß die eigenste Auffassung des Urchristentums vom Leid nicht am Menschen orientiert ist [7]), sondern einzig und allein an der Liebe Gottes: Die Liebe Gottes hat ihre Offenbarung im kommenden Reich. Über die Trümmer der sichtbaren Welt bricht die unsichtbare Welt Gottes herein. Im Untergehen der sichtbaren Welt erhebt sich siegreich das Reich Gottes. Wie die unsichtbare Welt über die sichtbare hereinbricht, so ist alles Leid also Vorzeichen des Sieges des kommenden Reiches und damit Offenbarung der Liebe Gottes. Von daher erklärt sich die Leidensfreudigkeit der ersten Christen, von daher ihre Märtyrerbegeisterung. Das Leid wird gewiß ganz ernst genommen; es ist nicht so, daß man versucht, sich darüber hinwegzutäuschen wie teilweise im Hellenismus [8]). Im Gegenteil, man spürt die Not, man empfindet sie in ihrem bittern Druck, man seufzt darunter und wartet auf Erlösung [9]). Aber man verzweifelt nicht im Leid, sondern hat gerade darin eine Bürgschaft dafür, daß

---

[1]) Vgl. S.S. 14—16.

[2]) Herm. vis. I, 3, 4; II, 3, 2; IV, 3, 5; II. Klem. 17, 7; 19, 4; 20, 2.

[3]) Eph. 1, 2; 8, 1; 21, 1; ad Polyk. 2, 3. [4]) ad Polyk. 7, 1.

[5]) Eph. 1, 2; Röm. 4, 2. [6]) Röm. 2, 1.

[7]) Vgl. dazu das, was über die Beurteilung des Leidens durch die Stoa (S. 14 f.) gesagt ist.

[8]) Epikt. IV, 1, 169; III, 24, 2 f.

[9]) Mark. 13 Par.; Röm. 8, 18 ff.; II. Kor. 1, 4 ff.; Joh. 15, 20; 17, 14; II. Tim. 2, 3 ff.; Jak. 5, 7 ff.; I. Petr. 4, 12 ff.

Gottes Liebe nicht eine Phantasie ist, sondern Wirklichkeit, die hereinbricht und so gewiß Erfüllung wird, wie der Anfang im Leid bereits sich auswirkt. Es ist für die ersten Christen nicht so, daß das Glück schon hier auf Erden vollkommen ist, wie Epiktet III, 24, 2 f. meint; es ist auch nicht so, daß die Zukunft das Ungewisseste ist [1]), man leidet vielmehr unter der schicksalhaften Not der Zeit; aber die Gewißheit kommt lediglich aus der Fülle der Zukunft, die Zeit des Heils ist. Damit will das Leiden nicht erklärt sein — da es Handeln Gottes ist, kann es nicht erklärt werden —, aber es ist positiv gewertet. Die Liebe Gottes vollendet, wo sie vernichtet; sie baut auf, wo sie zerstört; sie gibt Heil, wo alles nach Unheil aussieht. Im Leid geht Gott seinen Weg, der das Kommen der neuen Ordnung bedeutet. So ist im Urchristentum nicht der leidende Mensch zum Gott geworden, dessen tapfere Haltung die Himmlischen bewundern wie in der Stoa, sondern die Hoffnung auf den Sieg Gottes, der sich im Leiden auswirkt, liegt als Verheißung über den Unheimlichkeiten dieser Endlichkeit.

Die Liebe Gottes hat ihren sichtbaren Ausdruck in der Gestalt Jesu gefunden. Wie dem Juden im Gesetz Gottes Liebe aufgeht (s. S. 22), so dem Urchristentum in der historischen Erscheinung Jesu. Wie mit der Thora, so wird an Christus empfunden, daß Gott es ist, der von sich aus auf den Menschen zukommt, der zuerst den Heilsweg eröffnet [2]); freilich jetzt ist alles folgerichtig durchgeführt: Alle menschliche Mitwirkung, wie sie die Thora bedingt [3]), ist ausgeschlossen. Gewiß, auch das Urchristentum redet mit allem Ernst von sittlicher Verpflichtung, aber das ist erst Folge des neuen, dem Menschen geschenkten Lebens. Das Heil selbst kann der Mensch sich nicht erwerben; da steht er einzig und allein auf der Möglichkeit Gottes [4]), und diese allein schaffende und erlösende Liebe Gottes sieht das Urchristentum der Menschheit in Jesus nahegekommen. Es gehört zur Eigentümlichkeit der späteren urchristlichen Zeit, daß die enge Beziehung dieses Glaubens zur Person Jesu fehlt; man betont vielmehr die Wahrheit der Verheißungen, die Treue Gottes [5]). Anders ist es nur wieder bei Ignatius, der dies Heil an die mystische Einheit mit Christus bindet. Da aber diese Liebe eschatolo-

[1]) Sen., de brev. vit. IX, 1; cf. X, 2, 4.

[2]) Mtth. 22, 3.9 = Luk. 14, 17.23; Mtth. 20, 1 ff.; Mtth. 5, 3 = Luk. 6, 20; II. Kor. 5, 18 f.; Gal. 4, 4; Tit. 2, 11; Joh. 3, 16; I, 5, 19.

[3]) s. S. 22.

[4]) Mrk. 10, 27; Apgsch. 4, 12; Röm. 3, 24.28; Tit. 2, 11 ff.; Joh. 3, 5 ff.; Barn. 5, 6; 6, 14; I. Klem. 32, 3 f.; II. Klem. 1, 4; Ign. Eph. 11, 1; 19, 3; Magn. 9, 1.

[5]) Herm. vis. I, 3, 4; mand. IX, 1 ff.; sim. I, 7; vgl. Hoennicke, a. a. O., S. 323.

gische Liebe ist, kann diese Offenbarung in Jesus ihren Höhepunkt nur erreichen in seinem Leiden und in seiner Erhöhung, d. h. in jenem Schicksal seines Lebens, das Katastrophe ist und mit seinem Dunkel die Gemeinde die Irrationalität am ehesten ahnen läßt. Es ist darum nicht zufällig, daß die Leidensgeschichte das älteste zusammengefügte Stück der Evangelienüberlieferung ist, wie auch sonst, nicht nur bei Paulus — wenn auch er am konsequentesten das Kreuz zum Symbol göttlicher Gnade gemacht hat —, der Tod Jesu und seine Unbegreiflichkeit der Ausdruck der höchsten Liebe Gottes ist [1]). Die verschiedenen Gedankenreihen, die im einzelnen den Tod Jesu deuten, auch die Opfer- und Sühnevorstellungen, haben uns hier nicht zu beschäftigen. Da die Liebe Gottes über die Katastrophe des Endlichen zum schöpferischen Durchbruch der unsichtbaren Welt führt, so tritt neben den Kreuzestod die Auferstehung [2]). Es ist nun nicht zu verkennen, daß, je weiter wir hinaufkommen, eine Änderung eintritt: Wenn auch fast durchweg das Kreuz das Zeichen der unfaßbaren Gottesliebe ist (vgl. auch Hebr. 2, 9; I. Petr. 1, 2; 1, 19; 2, 21 f.), tritt bei Johannes doch schon an die Stelle des Geschickes Jesu das Rätsel seiner Person [3]). Hermas erwähnt den Tod Jesu überhaupt nicht; auch sonst tritt er in den apostolischen Vätern zurück, und im Vordergrund steht das Vertrauen auf die Geistesgabe. Das hängt damit zusammen, daß die religiöse Beziehung des Erlösungswerkes zurücktritt und lediglich eine Einwirkung auf das sittliche Leben hervorgehoben wird, wie dies auch schon die Pastoralbriefe zeigen. Eins geht aber durch das ganze Urchristentum: Weil Jesu Sterben und Auferstehen Handeln Gottes ist, so ist damit bekundet, daß Gott allein es ist, der den Heilsweg schafft. Nicht die Menschen suchen und finden Gott, sondern Gott sucht, findet und erlöst die Menschen.

Nun zeigt sich die allumfassende Größe dieser Liebe Gottes darin, daß sie nicht an die Erfüllung irgendeiner menschlichen Leistung gebunden ist. Gottes Liebe in Christus stellt keine Bedingungen an menschliches Können wie seine Offenbarung im Gesetz (s. S. 24). Gott ist gewiß „allein gut“, und jeder Mensch ist Sünder [4]). Diese

---

[1]) Mrk. 8, 31 Par.; 9, 31 Par.; 10, 32 ff. Par.; Mark. 10, 45 Par.; 14, 24 Par.; vgl. M. Werner, Einfluß der paulin. Theologie im Markusevangelium, 1923, S. 62 ff.; Apgsch. 5, 30 f.; Röm. 3, 24 f.; 5, 8; Gal. 5, 11; Kol. 1, 20 ff.; II. Kor. 5, 14 ff.; I. Tim. 2, 6; Tit. 2, 14; I. Petr. 1, 3; 1, 19; 2, 23 f.; 3, 18; Hebr. 5, 1 ff.; 10, 12 und oft; Joh. 1, 29; 1, 36; 3, 14 ff.; 17, 19; I, 3, 5; Barn. 5, 1; 12, 5—7; (das hat Hoennicke, a. a. O., S. 303 übersehen); I. Klem. 7, 4; 21, 6; 49, 4.

[2]) Einzelne Stellen anzuführen, erübrigt sich.

[3]) H. J. Holtzmann, Neutestamentl. Theologie II, 1911, S. 521.

[4]) Mrk. 10, 18 = Mtth. 19, 17 = Luk. 18, 19; Röm. 3, 23; 5, 12

absolute Wertung Gottes als des allein Heiligen und dementsprechend die Allgemeinheit menschlicher Unvollkommenheit wird erst wieder in den apostolischen Vätern abgeschwächt, wo z. B. der erste Klemensbrief sittliche Vollkommenheit im Anschluß an das Alte Testament für möglich hält [1]); aber auch in diesem Schrifttum findet sich doch noch die urchristliche Einsicht, daß Gott gegenüber alles, was erdgeboren ist, in weitem Abstand und in menschlich gegebener Unvollkommenheit steht, sodaß Gott allein der Heilige ist [2]). So ist Gottes Heiligkeit und Gottes Liebe gegenüber kein Unterschied bei den Menschen; Menschen untereinander können Abstufungen von mehr oder weniger sittlich gutem Verhalten machen. Gott gegenüber ist kein Unterschied; der absolut heilige Gott steht einer Menschheit gegenüber, aus der sich auch nicht einer neben Gott stellen könnte. Darum steht Gottes Liebe ganz auf sich allein, muß allen ohne Ausnahme gelten und richtet sich auf den am allerleidenschaftlichsten, der ihrer am meisten bedarf. Darum freut sie sich am Zöllner mehr als am selbstgerechten Pharisäer [3]), darum kommen Zöllner und Dirnen eher ins Himmelreich als die patentierten Gerechten [4]). So sieht Paulus die Liebe Gottes am hellsten, weil sie sich in ihrem Reichtum erschließt, während die Welt noch ganz in Sünden liegt [5]). Der Hebräerbrief ist ein einziger Hymnus auf die Großartigkeit der Liebe Gottes, die gerade über die Sünde hinweg den neuen Bund mit dem Menschen schließt. Wenn dieser Glaube auch dem weiteren Urchristentum nicht fehlt [6]), so ist doch eine deutliche Verschiebung zu erkennen: Johannes hat nicht mehr Jesus als den Freund der Zöllner und Sünder; Jesus spiegelt ihm vielmehr Gottes „unnahbare Reinheit und überweltliche Erhabenheit" wieder [7]) und sorgt (3, 16; 6, 39; 10, 28; 17, 12; 18, 9) dafür, daß keiner, der auf Grund transzendentaler Bestimmtheit zu ihm gehört, verlorengeht. Und als die moralische Fassung der Religion stärker durchdringt, da geht es weniger darum, daß sich Gottes Liebe in ihrer unfaßbaren Weite dem Sünder naht, als daß die Religion Kraft zu guten Werken

---

und oft; I. Tim. 1, 15; I. Joh. 1, 10; Jak. 2, 10, um nur die wichtigsten Stellen zu nennen.

1) Vgl. Hoennicke, a. a. O., S. 311.

2) Das betont wieder der Barnabasbrief (16, 7), besonders auch Ignatius (Magn. 10, 1; Eph. 19, 3).

3) Luk. 18, 14; vgl. 15, 31; Mrk. 2, 17 = Mtth. 9, 12 f. = Luk. 5, 31 f.

4) Mtth. 21, 31; vgl. Mtth. 22, 1—14 = Luk. 14, 16—24; Mtth. 11, 20—24; Luk. 10, 13—15. So ist Jesus als Freund der Sünder geschildert Mrk. 2, 17 = Mtth. 9, 13 = Luk. 5, 32 und oft.

5) Röm. 5, 6 f.

6) I. Joh. 1, 9; Apgsch. 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18; Tit. 2, 11—14; Eph. 5, 8; I. Petr. 2, 24; Barn. 5, 1; 6, 11; 8, 3; 16, 8; 11, 1.

7) O. Holtzmann, Der christliche Gottesglaube, 1905, S. 69.

wird. Je stärker die Verkirchlichung, die kultische Abstempelung und Beruhigung der Frommen wird, desto weniger sieht man sich im Abstand zum heiligen Gott, desto weniger will man zu den Zöllnern und Sündern gehören, desto mehr tritt die Irrationalität der Liebe Gottes zurück hinter geläufigen Formeln. Je stärker die Moralisierung der Frömmigkeit einsetzt, desto mehr wird betont, daß Gottes Kinder die Gerechtigkeit tun, als daß man staunend und ehrfürchtig die Unbegreiflichkeit der Liebe anbetet, die nicht nur trotz der Sünde den Menschen sucht, sondern die gerade dort, wo die Sünde übermächtig geworden ist, in ihrer ganzen unerschöpflichen Größe sich offenbart, die den Sünder bejaht, ohne ihm Bedingungen zu stellen, einfach weil sie nicht anders kann. Wo der Kultusfromme Bedenken hat, wo der Moralische am liebsten kein Wort verliert, dort erschließt sich die Liebe und strahlt in ihrer ganzen Helle und Unbegrenztheit, weil sie am liebsten den größten Sünder ohne alle „Wenn" und „Aber" in ihre Lebensgewalt und Unergründlichkeit hineinzieht. Für diese Absolutheit hat man, wie die Überlieferung zeigt, je länger desto weniger Verständnis gehabt, weil die werdende Verkirchlichung die Liebe Gottes durch kultische Bedingungen wie die steigende Moralisierung durch gesetzliche Bindung einengt und so das tiefste Geheimnis gleichsam in einem Schrank verschließt, als ob man das Licht dieser Absolutheit nicht ertragen könne. Ursprünglich liegt hier das Herzstück des Urchristentums. Die Liebe Gottes wird geschichtliche Wirklichkeit, um mit dem Leben zu dienen, wie die synoptischen Evangelien sagen, um sich kreuzigen zu lassen, wie Paulus schreibt, und so die Welt zu sich zu ziehen wie der Vater den verlorenen Sohn, die verirrte Welt mit sich selbst zu versöhnen (II. Kor. 5, 18 ff.). Gott allein beschafft der Menschheit das Heil.

Dabei fällt jede von Menschen abhängige Bedingung fort. Frei teilt Gott seine Liebe jedem mit, der darauf wartet (Mtth. 5, 3. 4. 6. 8; Luk. 15, 11 und oft), oder der daran „glaubt", wie Paulus schreibt. Gewiß verpflichtet diese Liebe Gottes zu sittlichem Leben, aber sie ist in ihrer Begnadigung nicht von des Menschen Tun abhängig wie im Judentum, sie schafft überhaupt erst im Menschen die Möglichkeit zum Guten (Mtth. 7, 17 f. Par.; Mark. 10, 27 Par.; Röm. 6, 2. 11 und oft)[1]). Ebenso fehlt jede Bindung an nachfolgende kultische Erfüllung wie im Hellenismus. Jesus läßt sich taufen. Aber sobald er auftritt, ist die Taufe abgetan. Er stellt im Wort und Werk Gottes erlösende Liebe dar, ohne Taufe

[1]) Das übersieht Windisch, Der Sinn der Bergpredigt, 1929, S.S. 47 ff., weil er Bergpredigt und Reich-Gottes-Botschaft auseinanderreißt.

zu fordern. Er fordert Reinheit des Herzens, nicht bringt er einen Reinigungsakt. Auch mit seinem letzten Mahl bezweckt er nicht eine kultische Verknüpfung der Liebe Gottes: Es ist vielmehr gleichnisartige eschatologische Verkündigung dieser Liebe im Kreis derer, die auf das Reich warten [1]). Auch die ersten drei Evangelien haben nicht die Vorstellung von einem Sakrament, das mit Gott verbindet. Brot und Wein verkünden vielmehr den Tod Jesu in seiner Heilsbedeutung und verpflichten zur Bruderliebe. Die weitere Entwicklung ist freilich ganz anders gelaufen (s. S. 61). Auch wenn die Taufe von Anfang an im Urchristentum selbstverständlich gewesen ist, so ist doch noch ganz deutlich, daß sie nicht die Bedingung für das Sich-Auswirken der Liebe Gottes ist. Die urchristliche Taufe knüpft an die Johannestaufe an, die eschatologisches Sakrament ist. Wie Johannes fern vom Tempel mit seinem Zeremonialgesetz lebt, so hat der Kultus für ihn auch keine Bedeutung (Mtth. 3, 9 Par.). Mit Mystik und Mysterien hat seine Taufe nichts zu tun. Er unterstreicht den sittlichen Gehalt seiner Predigt, fordert Buße und verheißt Sündenvergebung. Wie Jesus knüpft die Urgemeinde an die Johannestaufe an. Das geht unzweifelhaft daraus hervor, daß die Taufe an denen, die die Johannestaufe empfangen haben, nicht vollzogen wird. So braucht am Pfingstfest die kleine Gemeinde, die zur Zeit des Pfingstfestes besteht, darum nicht getauft zu werden, sondern nur die Neubekehrten [2]). Ebenso wird Apgsch. 18, 24 ff. Apollos nicht mehr getauft und ist doch erfolgreicher, angesehener Apostel. Alles Sakramentale liegt der urchristlichen Taufe zunächst also fern. Das leuchtet selbst noch bei Paulus, der doch schon in der Sakramentslinie steht, durch. Wenn ihm der Glaube aus der Predigt kommt (Röm. 10, 17), wenn der Glaube ihm alles hat, was sonst die Sakramente geben (Gal. 3, 26; 5, 5 f.; Röm. 5, 1 ff.), wenn ihm die Sakramente auch kein zuverlässiges Mittel des Heils sind (I. Kor. 10, 1 ff.), überhaupt mehr Darstellung als Herstellung der Christusgemeinschaft [3]), so sieht man hier noch das ursprüngliche urchristliche Erbe, das eine sakramental-kultische Bindung des Heils nicht kennt. Aber auch sonst ist das noch zu erkennen. Wenn die Taufe nicht nur ohne alle förmliche Vorbereitung vollzogen wird (Apgsch. 2, 38. 41; 8, 36 ff.; 9, 17 ff.; 10, 44 ff.), wenn der Geist

---

[1]) K. G. Götz, Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? 1920. Vgl. K. L. Schmidt in dem Artikel „Abendmahl im N. T." in „Religion in Geschichte u. Gegenwart", I, S. 6 ff. Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, S.S. 231. 245 f.

[2]) Vgl. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, 1928, S. 27 ff.

[3]) Deißmann, Paulus [2], 1925, S.S. 115 ff.

Gottes auch vor der Taufe auf die Gläubigen fällt (Apgsch. 10, 44—47; 11, 17), ja wenn man sogar noch bei Johannes 3, 8 weiß, daß der Geist weht, wo er will, wenn Hermas (sim. IX, 16, 2 ff.) noch von vielen weiß, die die Jesustaufe nicht empfangen haben, was später peinlich empfunden wird, so ist das Eine selbstverständlich und klar: in den ersten Gemeinden ist die Liebe Gottes in ihrer Heilsabsicht und in ihrem Heilswirken nicht unbedingt an eine Kulthandlung, wie es die Taufe ist, gebunden. Daher kann auch die Taufe ohne Geistesmitteilung bleiben (Apgsch. 8, 14 ff.). Also nicht das, was der einzelne tut, oder was andere in einer Kulthandlung für ihn tun, ist entscheidend für die höchste Offenbarung der Liebe Gottes. Gewiß ist oft genug der Geistempfang mit der Taufe verbunden (Apgsch. 2, 38. 41), und das gilt mit der Zeit als das Normale. Wie wenig man dabei magisch denkt, zeigt I. Petr. 1, 23, wo die Bedeutung des dabei gesprochenen Wortes Gottes betont wird. Es ist also die Liebe Gottes frei von aller kultischen Sitte. Sie kann auch den Kultusakt für ihre Auswirkung benutzen. Aber diese rituellen Bräuche sind nicht die conditio sine qua non, sondern in ihrer Unerschöpflichkeit macht sie sich alles dienstbar, auch das Reinigungsbad, ohne daß sie daran gebunden ist.

Es hat sich uns früher ergeben, daß auch im hellenistischen Heidentum wie im Spätjudentum Gott es ist, der auf den Sünder, und zwar zuerst, zugeht und ihm den Weg zur Rettung beschafft. Das Eigentümliche der urchristlichen Botschaft liegt also nicht darin, wo Holl und Feine es suchen (s. S. 18); da bewegen wir uns noch auf der Linie der jüdischen wie heidnischen Umwelt. Auch im Judentum tritt Gott von sich aus mit dem Sünder in Verbindung. Aber dann muß der Mensch doch wieder Gottes Gebot erfüllen, und so wird die Liebe Gottes wieder abhängig von menschlicher Leistung. Im Heidentum ist es auch Gottes Liebe, die zuerst den Sünder sucht und beruft. Aber nachher kann diese Liebe sich nicht auswirken, ohne daß kultische Reinigungsakte vollzogen werden. So bleibt sie gebunden an das, was Menschen im Kultus an sich vollziehen lassen. Im Urchristentum fallen diese Bedingungen fort. Gottes Liebe sucht und findet den Sünder und schenkt ihm das, was sie fordert, und gibt seinen Geist ebenso ohne kultische Vermittlung wie im Kultus, weil Gott „Herr auch des Kultus" ist. Die Liebe Gottes ist also nicht nur unmotiviert[1]), sondern auch nach der Berufung des Sünders ist sie weder an menschlich-ethische noch kul-

[1]) Nygren, Eros und Agape (Zeitschr. f. system. Theologie), 1929, S. 699 ff.

tische Notwendigkeiten gebunden; sie bleibt frei. Aus menschlicher Ethik führt sie in göttliche Gegebenheit, aus kultischer Enge in Gottes weite Möglichkeit. Ganz absolut ist sie gefaßt, daß sie auch für die Vollendung ihrer Heilsabsichten von jeder andern Notwendigkeit frei ist. Auch der Kultus ist nicht eine Notwendigkeit, an die Gott gebunden ist, sondern einer seiner vielen Wege, die Gott gehen kann. Bei Gott allein ist das möglich (Mark. 10, 27), und nur dort, wo der Mensch auf Selbstgerechtigkeit verzichtet[1]), ebenso wie er das Vertrauen auf kultische Mittel aufgeben muß[2]), steht er in der Gnade, die alles ist, wie sie alles auch gibt[3]). Gottes Liebe ist radikal gefaßt. Nichts Gutes ist außer Gott, aber der Mensch, an dem nichts Gutes ist, der vor dem Heiligen nichts Vollkommenes leisten kann, den überschüttet Gott mit seiner Liebe und schenkt ihm das Heil.

Um diesen Radikalismus der Liebe Gottes auszudrücken, um also im Gegensatz zur Umwelt, die zwar auch Liebe Gottes kennt, die gleichfalls zuerst den Menschen sucht, aber dann doch an menschliche Vermittlung gebunden ist, die Absolutheit der Liebe Gottes, auf der allein alles steht, zu bekennen, hat das Urchristentum die Lehre von der Prädestination durchgeführt. Als rationalisiertes Dogma ist dieser Glaube gewiß eine Unmöglichkeit; wer ihn vernunftgemäß begreifen will, kann darüber irre werden oder verzweifeln. Aber dieser Glaube will ja gerade Ausdruck sein für etwas, das mit der Vernunft nicht zu erfassen ist. Diese Lehre geht durchs ganze Urchristentum hindurch[4]) und will die nur ungenügende Formel für die Grenzenlosigkeit der Liebe Gottes sein, die absolut unabhängig von jeder menschlichen Mithilfe ist. Es ist hier so, wie es Mrk. 1, 40 = Mtth. 8, 2 = Luk. 5, 12 heißt „Herr, wenn du willst", und dabei wird von jeder menschlichen Beschaffenheit abgesehen und alles auf den Liebeswillen allein gestellt. Nur weil das Urchristentum alles Heil lediglich in Gottes Gnade gestellt hat, darum hat es die sonst unerreichte Heilsgewißheit. Denn solange das Heil von menschlichen Größen mitbestimmt ist, ist es in die zeitliche Unsicherheit und menschliche Unbeständigkeit hineingezogen. So ist der Prädestinationsglaube der menschlich begrenzte Ausdruck für das

---

[1]) Mtth. 5, 6; Luk. 18, 9 ff. [2]) Mark. 7, 1—23 Par.

[3]) I. Kor. 15, 10; Röm. 8, 32.

[4]) Luk. 10, 20; Mrk. 4, 11 = Mtth. 13, 11 = Luk. 8, 10; Mtth. 15, 13; 22, 14; Röm. 8, 28; 9, 11; 11, 5. 7. 28 f.; Phil. 2, 12 f.; Kol. 3, 12; I. Thess. 1, 4; I. Kor. 1, 27; Eph. 1, 4—11; 3, 8 f.; 4, 15 f.; I. Tim. 2, 7; II. Tim. 1, 9; 2, 10; II. Tim. 2, 19 f.; Jak. 1, 18; Apgsch. 13, 48; I. Petr. 2, 8 f.; Joh. 6, 44; 8, 47; 10, 29; 17, 2; 18, 37; II, 1. 13; I. Klem. 50, 7; 58, 2; 59, 2 f.; (Rationalisiert bei Herm. sim. VIII, 6, 2).

Bewußtsein, mit seinem Schicksal ganz in Gott gegründet zu sein. Es liegt darin der Glaube, daß Gott dem Menschen gnädig ist nicht um seiner Tüchtigkeit willen, nicht gezwungen durch kultische Ordnungen, sondern allein von sich aus, unmotiviert und unvermittelt, eben aus lauter Liebe [1]). Prädestination bedeutet also nichts anderes, als daß des Menschen Heil in der Überzeitlichkeit verankert ist. Es ist darum nicht zufällig, daß der Prädestinationsgedanke zurücktritt, als im späteren Urchristentum moralisierender Rationalismus sich breit macht; er kann ihn nicht ganz verdrängen, aber die Vernunft erschrickt vor ihm.

Im Judentum wie Heidentum ist die Liebe Gottes dadurch begrenzt, daß sie nur dort in Auswirkung tritt, wo eine menschliche Vermittlung gegeben ist (s. S.S. 18. 24). Im Urchristentum bejaht die Liebe Gottes um ihres eignen Seins willen unmotiviert und unvermittelt den Menschen, und so bekommt Wert, was sonst wertlos ist [2]). Nur als der von Gott Geliebte hat darum der Mensch im Urchristentum Wert. Und dies kann nur so sein, weil eben Liebe Gottes nicht nur Liebesgesinnung ist, sondern Wesensgemeinschaft: Gott gibt dem Menschen Anteil an seinem Sein, das ist der Liebe eigenste Art. Aber es geht nicht nur um kosmisch-metaphysische Einheit, nicht nur darum, daß Gott sich dem Menschen mitteilt, weil der Mensch göttlichen Wesens ist [3]), sondern diese Wesensmitteilung erfolgt gerade an den völlig unheiligen, sündigen Menschen, nur aus der großen Gnade. Wie dies für die synoptischen Evangelien bezeugt ist (Mtth. 7, 17 ff. = Luk. 6, 43; Mtth. 5, 6; Mtth. 10, 19 f. Par.; Luk. 11, 13; 24, 49), so weiß es Paulus, daß die Liebe Gottes in die Herzen ausgegossen ist [4]). Liebe Gottes

---

[1]) Wo Paulus davon redet, daß der andere Teil der Menschen von Gott her verstoßen sei (Röm. 9, 11 ff.), da ist zu beachten, daß er hier durch den Einwand der Gegner dazu bestimmt ist. Besonders aber ist nicht zu übersehen, daß er sonst nie den Gedanken der Verstockung entwickelt, daß er nachher überwiegend von Gottes Barmherzigkeit spricht (Röm. 9, 16. 23 ff.; 11, 32), daß die Verstockung nur eine vorübergehende ist (Röm. 11, 11 ff.), daß er seine Betrachtung damit abschließt, es solle weder Heide noch Jude untergehen, sondern Gott wolle sich aller erbarmen (Röm. 11, 23—31). Dies Geheimnis ist ihm so groß, daß er darüber in anbetenden Jubel ausbricht (Röm. 11, 33 ff.). So ist ihm der entscheidende Gedanke der der alles bestimmenden Gnade Gottes. Nur wo er zu rationalisieren gezwungen ist, entstehen die bei jedem derartigen Versuch notwendigen gedanklichen Schwierigkeiten. Letztlich ist auch für P. der Prädestinationsgedanke nur Ausdruck für die Unbedingtheit der Liebe Gottes.

[2]) Nygren, a. a. O., S. 700. [3]) s. S. 13.

[4]) Röm. 5, 5. In ἀγάπη τοῦ θεοῦ kann der gen. nur gen. subj. sein (gegen Hofmann, K. Barth und die kath. Ausleger). Dafür spricht einfach der Zusammenhang (vgl. 5, 8), ferner das ἐκκέχυται, das ja nicht eingießen, sondern ausgießen bedeutet und auf den Ort hinweist, an dem

ist also nicht nur Gesinnung Gottes, nicht nur Handeln Gottes mit den Menschen, sondern das Beherrscht- und Erfülltsein des Menschen mit Gottes Geist, sodaß der Sünder von Tag zu Tag erneuert wird [1]). Liebe Gottes ist also nicht Einbildung, sondern objektive Wirklichkeit. Liebe Gottes teilt sich im Geist Gottes mit [2]). Wo also Liebe Gottes dem Menschen sich erschließt, ist neues Sein, neues Leben, Schöpferkraft Gottes. Darum kennt Paulus nur über den Tod des natürlichen Wollens Gemeinschaft mit Gott [3]). Also es geht nicht um eine Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch kraft gleichen göttlichen Wesens, d. h. weil der Mensch den göttlichen Funken in sich trägt, der wieder erlöst sein will, wie es im orientalischen Synkretismus der Fall ist, sondern gerade dem Menschen, der Gott mit seinem Sein verleugnet [4]), der Gottes Feind ist [5]), gerade dem erweist Gott seine Liebe, teilt er seinen Geist mit. Es geht also nicht um ein Anknüpfen naturgegebener Bande, sondern es ist eine Wesensgemeinschaft, die Gott erst schaffen muß. Die Liebe Gottes sucht nicht die Wesensgemeinschaft auf Grund eines ewigen göttlichen Wertes der Menschenseele, sondern sie macht das Unmögliche möglich und schafft erst neue Werte in der schöpferischen Tat, in der sie sich dem Menschen gibt. Die Liebe des „Retter"-Gottes teilt eben ihr Leben, das ist die Herrlichkeitshoffnung des Urchristentums, denen mit, die dem Tod verfallen sind [6]). Liebe Gottes ist also Geistesmitteilung an die Menschen. Eine besondere Ausprägung hat Johannes. Hier geht es nicht darum, daß Gott sich dem Sünder mitteilt, sondern Gott erschließt sich dem Menschen

---

das Ausgegossene sich vorher befand (vgl. die Kommentare zu dieser Stelle von Meyer-Weiß, Zahn, Lietzmann; Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II, 148). Der Gedanke ist nicht der, daß der hl. Geist die Gewißheit der Gottesliebe vermittelt (Meyer-Weiß zu ds. St.; Kühl, Der Brief des Paulus an die Römer) — das paßt besser für Ephes. u. Joh. —, sondern unter Berücksichtigung des ausdrücklich hinzugefügten τοῦ δοθέντος ἡμῖν: mit der Tatsache des den Menschen gegebenen hl. Geistes hat Gott seine Liebe in die Herzen gegossen (wobei Geist nicht als Person, sondern als Person bildende Kraft gemeint ist); wo diese Tatsache (zu beachten das Perfektum) sich in den Menschenherzen vorfindet, da ist der Mensch von der Liebe Gottes durchdrungen, belebt, erfüllt (vgl. Feine, Theologie des N. T.'s, 1910, S. 453). Vgl. Röm. 8, 14. 15; Gal. 4, 6.

[1]) II. Kor. 5, 17.

[2]) Vgl. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T., 1926, S. 305 — vgl. Röm. 8, 1 ff.; I. Thess. 4, 8.

[3]) Kol. 3, 3; II. Kor. 4, 10 und oft.

[4]) Röm. 5, 8. [5]) Röm. 5, 10.

[6]) Tit. 3, 4 ff.; I. Tim. 1, 16; II. Tim. 1, 10; I. Petr. 1, 3. 23; II. Petr. 1, 3 f.; Hebr. 7, 25; 10, 19—23; Joh. 3, 5; I, 3, 9—12; 4, 4—6. 12; 5, 4; Barn. 16, 8—10; Herm. mand. XII, Nachwort 4, 3 ff.; Ign. Magn. 14; Smyrn. 4, 2.

infolge göttlicher Qualität, die der Mensch hat, auf Grund qualitativer Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch. Das Verhältnis Gottes zu den Menschen ist vermittelt durch den Sohn. Dieser ist der erste Gegenstand der göttlichen Liebe [1]); in ihr drückt sich das vorzeitliche Verhältnis von Vater und Sohn aus [2]). Darum redet Jesus bei Johannes immer vom Glauben an seine Person [3]). Der Sohn vermittelt dies Wesen wieder seinen Jüngern [4]); aber eben diese Wesensoffenbarung gilt nicht der Welt, nicht allen Menschen, sondern nur den Seinen, denen es gegeben ist [5]), d. h. den Gott verwandten Naturen, die metaphysische Bestimmtheit von Gott her haben. Wie also den Sohn seine Wesensverwandtschaft zum Gegenstand der göttlichen Liebe macht, so richtet sich die Liebe Gottes durch den Sohn nur auf die Menschen, die den göttlichen, metaphysischen Eigenwert haben. Hier findet sich die gleiche Auffassung der Liebe Gottes wie im orientalischen Synkretismus. Damit ist aber die Liebe nicht nur stark begrenzt, sondern sie hat auch das ihr Eigentümlichste, ihre absolute Hingabe über alle Endlichkeit und Sündhaftigkeit der Geschöpfe hinweg, ihre absolute Unmotiviertheit eingebüßt [6]).

Bei dieser Liebe Gottes wird Schöpfung und Erlösung zusammengesehen: Schöpfung gibt es nur mit dem Ziel der Erlösung, und Erlösung ist nichts anderes als Neuschöpfung. Damit ist gegeben, daß diese Liebe nicht einfach auf die Lösung des Menschen aus der Materie herausläuft wie im späteren Hellenismus, Erlösung ist nicht einfach Verneinung des Leiblichen. Anderseits ist Gottes Wille nicht einfach Bejahung des Naturgegebenen, sondern Heiligung der Natur. Die Liebe Gottes richtet sich auf den Menschen in seinem ganzen Sein, mit Leib und Geist. Darum wird der Jesus der Evangelien nicht als Asket geschildert, der etwa aus dualistischen Neigungen alles Körperliche verneint; was man gewöhnlich bei ihm Askese nennt, ist nichts anderes, als daß er um des kommenden Reiches willen welterhaben radikale Opfer bringt, aber keine Verachtung der Körperlichkeit. Wer ganz von der Liebesoffenbarung des Reiches Gottes überwältigt ist, der gibt alles daran [7]). Es ist keine Verachtung der Natur, keine Minderwertigkeitserklärung des Physischen, sondern nur der Ausdruck für die

---

[1]) 3, 35; 5, 20; 15, 9; 17, 23 ff. [2]) 17, 24.
[3]) 3, 16; 3, 18; 3, 36; 6, 40; I, 5, 10. [4]) 17, 21—23.
[5]) 6, 65; 8, 47; 10, 26; 14, 17; 18, 37. Vgl. dazu M. Dibelius, Joh. 15, 13, Eine Studie zum Traditionsproblem des Joh.-Evang. (Deißmann-Festgabe), 1926, S. 173 ff.
[6]) Nygren, a. a. O., S. 712 ff.
[7]) Vgl. Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, 1927, S. 104 ff.

radikale Form, in der man von der Liebe Gottes ergriffen ist. Darum werden andere, die sie nicht so stark erlebt haben, in ihren natürlichen Bindungen gelassen[1]), ohne daß sie dadurch etwa minderwertiger sind. Darum spielt in der urchristlichen Gedankenwelt die Heiligung des Leibes eine so entscheidende Rolle[2]); also auch nach der Seite ist die Liebe ganz universalistisch gefaßt. Alle Wirklichkeit, auch die Natur[3]), ist in diese Liebe hineingezogen. So gibt es keinen unfruchtbaren Dualismus, sondern alles steht in Beziehung zur erlösenden Liebe. Sie umspannt so das gesamte elementare Sein, die Welt mit ihrer Geschichte und den Menschen mit seinem Leib. Ohne diese Liebe Gottes wäre die Welt Fleisch ohne Geist; aber weil eben diese Liebe Schöpfung ist nur im Blick auf die Erlösung, darum führt sie weder zu unerträglicher Weltverneinung noch zu unwahrer Menschenvergötterung. Im Laufe der Entwicklung hat sich auch dies verschoben. Je länger desto mehr sind dualistische Momente entscheidend geworden, die dann diese Universalität der Liebe eingeschränkt haben.

Diese Liebe, die unbegrenzt und absolut ist, muß den Menschen, wo sie ihn erreicht, vor radikale Entscheidungen stellen. Wie sie Höchstes gibt, so bedeutet sie dort, wo sie dem Menschen begegnet, auch letzte und höchste Forderung an den Menschen[4]). Wenn darum alle sogenannte Ethik des Urchristentums sich auch formal mit dem Judentum und Heidentum berührt, steigert sie diese Forderungen doch zu radikaler Höhe[5]). Es ist also die Liebe Gottes nicht eine Milde, die sich darin beweist, daß sie bestehende Gesetze lockert, Erleichterungen schafft, Zugeständnisse macht, ihre Eigenart besteht vielmehr darin, daß sie absolute Imperative aufstellt. Weil die Liebe eschatologisch ist, d. h. also an das Letzte gebunden ist und aus letzter Fülle gibt, darum kann sie auch nur Letztes und Höchstes fordern.

Das braucht hier im einzelnen nicht nachgewiesen zu werden. In unserm Zusammenhang ist aber zu betonen, daß dieser fordernde Gott eben der Gott der Liebe ist, daß gerade die Absolutheit der Liebe die Absolutheit der Forderungen bedingt. Weil der Mensch

---

[1]) Mrk. 10, 9 = Mtth. 19, 6.

[2]) Röm. 6, 4 ff.; 6, 12; Gal. 5, 13 ff.; I. Kor. 6, 12 ff.; I. Tim. 3, 16; Hebr. 13, 4; Joh. 1, 14; I, 4, 2; II. Petr. 2, 18—22; Herm. sim. V, 7; daher auch die Heilungsgeschichten in den Evangelien.

[3]) Mrk. 1, 34 = Mtth. 8, 16 = Luk. 4, 40; Mtth. 6, 26 = Luk. 12, 24; Mtth. 6, 28 = Luk. 12, 27; Röm. 8, 22 ff.; Hebr. 2, 10; I. Klem. 33.

[4]) Mtth. 5, 21—43; 6, 16 ff.; Mrk. 4, 40 Par.; 10, 21 Par.; Luk. 9, 55; dazu die ethischen Ermahnungen in der Briefliteratur.

[5]) Vgl. Preisker, Die Ethik der Evangelien und die jüdische Apokalyptik, 1915, S. 60. 62. 65.

von Gott her neu geschaffen ist, weil der gute Baum eben nur Möglichkeit von Gott her ist[1]), oder weil alle Ethik nur Ausdruck des Geisterfülltseins ist, des Neugeborenseins[2]), weil es also eigentlich nicht um Ethik geht, sondern alles Handeln nur die Auswirkung des aus Gottes Liebe geschaffenen neuen Seins ist, darum kann diese höchste Gabe auch nur in höchster Leistung sich bekunden. Gott fordert also nur Höchstes, weil er vorher Höchstes mitgeteilt hat; das Hineingezogensein in die Wirklichkeit des Reiches Gottes bedingt den Ausdruck radikaler Tat. Nur als der Gebende ist Gott der Fordernde. So bleibt er als der fordernde Gott auch kein anderer als der Gott der Liebe. Augustin hat es richtig beschrieben: Da, quod iubes, et iube, quod vis. Darum hat die große Sünderin[3]) so unerhörte Liebe erwiesen, weil sie vorher in die unbegreifliche Welt der Vergebung des Reiches Gottes hineingezogen ist. Darum kann Paulus alles ertragen und alles wagen, weil er sich auf unbegreifliche Weise begnadet weiß[4]). Deswegen hat der greise Bischof von Antiochien, Ignatius, ein so leidenschaftliches Verlangen, den höchsten Liebesbeweis für seine Gemeinde zu erbringen und sich für sie zu opfern — und durch keine Bitten seiner Gemeinde läßt er sich davon abhalten —, weil er sich in seiner Christusgemeinschaft so überreich beschenkt weiß[5]). So ist es die Liebe Gottes, die alles schenkt. Weil sie aus der künftigen Welt herrührt, darum befähigt sie zu Taten, die nicht von dieser Welt sind. So ist der Radikalismus des urchristlichen Ethos nur der Ausdruck dafür, daß es aus der eschatologisch bestimmten Liebe Gottes herrührt. Und alles, was groß und echt ist, was Geist und Leib umspannt, stammt von dort her und weist auf die eschatologische Welt hin[6]). Die übermenschliche Fülle der Liebe Gottes bedingt den Enthusiasmus und die Fähigkeit zur Erfüllung der schwersten Gebote. Liebe Gottes ist eben nicht ruhendes Sein, nicht nur eine Gesinnung, sondern Bewegtes und Bewegendes, neuschaffendes Handeln Gottes, schöpferischer Wille, die auf das Heil und in der Heiligung des Menschen sich offenbarende Lebenskraft Gottes.

Von hier aus ist selbstverständlich, daß ἀγάπη τοῦ θεοῦ die

---

[1]) Mrk. 10, 27 Par.; Mtth. 7, 17 f.; Luk. 6, 43 f.; Mrk. 4, 1 ff.

[2]) Röm. 8, 13 f.; Phil. 2, 15; Gal. 5, 22; I. Tim. 1, 12; II. Tim. 1, 7; 4, 17; Eph. 5, 8 f.; Apgsch. 9, 22; Hebr. 10, 29; 2, 11; I. Petr. 1, 22 f.; I. Klem. 55, 3; Herm. sim. VI, 1, 2; IX, 13, 7; Ign. Smyrn. 4, 2; Joh. 3, 3; 3, 5; I, 5, 19; 3, 9; 4, 7; 5, 1.

[3]) Luk. 7, 47.

[4]) II. Kor. 12, 1—15, um nur eine Stelle zu nennen.

[5]) Eph. 1, 2; 5, 2; 19, 1—3; 21, 1; Trall. 9, 2 und oft.

[6]) cf. auch H. Scholz, Eros und Caritas, 1929, S. 50.

Liebe ist, die Gott hat und gibt (Röm. 5,5; 8,39; II. Kor. 13,13; II. Thess. 3,5; I. Joh. 2,5; 2,15; 3,17; 4,12)[1]). Luk. 11,42 muß der Ausdruck ebenso gemeint sein. Das ist einmal gegeben mit der Verbindung κρίσις καὶ ἀγάπη (s. S.S. 30 f.), und außerdem damit, daß den Gegnern vorgeworfen wird, daß sie die allernächsten Pflichten vernachlässigen, was eben darauf schließen läßt, daß die zu allem Guten befähigende Liebe Gottes nicht in ihnen wohnt. Um so auffallender ist, wenn vereinzelt von ἀγάπη τοῦ θεοῦ als „Liebe zu Gott" gesprochen wird. Man kann nicht sagen, daß dies den Christen aus der Verkündigung Jesu geläufig sei (Joh. Weiß in Meyers Kommentar zu I. Kor. 2,9). Denn Mark. 12,30 gibt Jesus nur auf die Frage nach dem Größten der alttestamentlichen Gebote eine Zusammenfassung dessen, was das A. T. sagt. Dabei kommt nicht in Betracht, daß er noch vertiefter darüber denkt. In dem folgenden v. 33 wiederholt der Schriftgelehrte diese ihm richtig wiedergegebene Antwort aus dem A. T. Bei Luk. 10,27 gibt der Gesetzeslehrer selbst die Antwort, und das kann nur die Antwort des A. T.'s sein, die für ihn das einzig Normale ist. Das A. T. hat Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten als zwei Gebote nebeneinander. Erst im Christentum ist die Bruderliebe nichts anderes als die Wiederspiegelung der im Menschen lebenden Liebe Gottes. Jesus bejaht das alttestamentliche Doppelgebot, weil von da am ehesten der Mensch in die Not kommt, die zum Erlebnis der Liebe Gottes führt, die Mittelpunkt seiner Botschaft ist. Nun hat freilich auch Paulus den Begriff „Liebe zu Gott". Aber es ist zu beachten: In I. Kor. 2,9 redet der Apostel nicht selbst, sondern bringt ein Zitat. Röm. 8,28 berührt sich das ἀγαπῶσιν mit dem Begriff des Glau-

---

[1]) Umstritten ist die Fassung von τοῦ θεοῦ als gen. subj. oder obj. bei I. Joh. 4,12. Für gen. subj. spricht: 1.) der Parallelismus des Verses ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ . . . ἐν ἡμῖν ἐστιν. 2) In den v. v. 10 u. 11 ist eben vorher gesagt worden, daß die Menschen Gott nicht lieben können, sondern Gott muß die Menschen lieben (v. 10), und daß die Menschen einander nur lieben, wenn sie die Liebe Gottes erfahren haben. Dann kann v. 12 nur den Sinn haben, daß dort, wo Bruderliebe vorhanden ist, Gott und seine Liebe in den Menschen sich vollendet (vgl. auch Rol. Schütz, Die Vorgeschichte der johanneischen Formel: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, Kieler Diss. 1917, S. 5). Daß I. Joh. 2,15 τοῦ πατρὸς auch als gen. subj. zu fassen ist (gegen Schütz, a.a.O., S. 3; Windisch kommt zu keiner Entscheidung), folgt daraus, daß v. 16 der Ausdruck durch ἐκ τοῦ πατρὸς verdeutlicht wird. Für das gleiche Verständnis in I. Joh. 3,17 (gegen R. Schütz, a.a.O., S. 3; wieder entscheidet sich Windisch nicht) spricht unzweideutig der Zusammenhang: v. 16 spricht von der Liebe Christi, die für die Menschen stirbt, in der sich Gottes Liebe offenbart. Wo die Menschen selbstsüchtig handeln, beweisen sie, daß sie diese Gottesliebe nicht in sich tragen. II. Thess. 3,5 spricht der Parallelausdruck ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ für das obige Verständnis von ἀγ. τ. θ.

bens, und dann drückt Paulus noch seinen Standpunkt durch den Zusatz aus „denen, die nach dem Vorsatz berufen sind". Den alttestamentlichen Begriff der Liebe zu Gott finden wir aber in I. Joh. 4, 19—5, 3, während sonst doch gerade Johannes die urchristliche Auffassung vertritt. Wie beides, die Liebe zu Gott und zu den Brüdern, zusammenhängt, wird auch ebensowenig gesagt wie im A. T. Mithin handelt es sich I. Joh. 4, 19—5, 3 um ein Stück alttestamentlicher Gemeindeüberlieferung, das Johannes hier aufgenommen hat. Dazu führt auch die Beobachtung, daß 5, 4 eine gute Fortsetzuug von 4, 18 ist. Ähnliche alte Tradition findet sich auch sonst bei Joh. (M. Dibelius, Joh. 15, 13 in der Deißmann-Festgabe, 1927, S. 168 ff.).

So drückt im ganzen „Liebe Gottes", von einzelnen alttestamentlichen Reststücken abgesehen, die Irrationalität der Beziehung Gottes zur Welt aus, wie sie das Urchristentum versteht.

Von dieser Liebe Gottes weiß kein Mensch von sich aus. Sie kennt nur der Glaube. Es ist gerade das Merkmal des Glaubens, um diese Liebe zu wissen und auf sie hin das Leben zu wagen. So wenig im Urchristentum Glaube Fürwahrhalten ist, so deutlich ist er doch diese innerste, überrationale Gewißheit um die Liebe Gottes (Mrk. 1, 15; Mtth. 16, 17; Luk. 24, 25; Apgsch. 15, 11; I. Kor. 13, 7; II. Kor. 4, 7 ff.; I. Petr. 1, 8; Hebr. 11, 1 ff. u. oft). So unbegreiflich diese Liebe Gottes ist, so handgreiflich ist sie dem Glauben des Urchristentums in der Erscheinung Jesu [1]). Auch die ersten drei Evangelien sind ja aus dem fröhlichen Glauben heraus geschrieben, daß Jesus als der Herr der Bürge des Reiches Gottes und damit der Liebe Gottes ist. Diese Gewißheit des völlig Unfaßlichen ist jener Glaube als Geistesgabe, von der I. Kor. 12, 9 spricht, und der dem ganzen Urchristentum den heldenhaft-frohen Zug gegeben hat, wie ihn I. Joh. 5, 4 zusammenfaßt „und das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube".

Liebe Gottes — die Irrationalität des christlichen Gottesglaubens faßt sich in dieser Formel zusammen — ist der Ausdruck für den Gegensatz zwischen Gott und Welt, der nur von Gott aus überwunden ist; es handelt sich um ein Beziehungsverhältnis, wie es nur von Gott aus zur Welt und zur Menschheit hergestellt werden kann. Diese Liebe ist es, die zuerst auf den Menschen zugeht und ihn so, wie er in seiner Sünde ist, in seinem vollen Sein als Geist- und Leibwesen, bejaht. Diese Liebe teilt sich dem Menschen mit und ist so absolut göttlich, daß sie jede menschliche Vermittlung ausschließt, nicht von

---

[1]) Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im N. T., 1929, S. 24 f.

menschlicher Leistung abhängig ist und auch an kultische Übungen nicht gebunden bleibt. Sie richtet sich auf den einzelnen und hat doch im Reiche Gottes Ausgangspunkt wie Ziel. Was sie als Höchstes fordert, ist ihre eigenste Gabe. Diese Liebe ist nicht Theorie, sondern in der Geschichte sich offenbarendes, schöpferisches Handeln Gottes. Sie ist darum an einer historischen Persönlichkeit, an dem geschichtlichen Jesus, in Erscheinung getreten, und ihre Unbegreiflichkeit ist in der Tragik seines Schicksals zur Darstellung gekommen. Diese Liebe ist das selige Geheimnis des Glaubens; weil sie alle menschliche Vermittlung ablehnt, darum ist ihr im Eigensten aller Intellektualismus, aller Moralismus und aller Sakramentalismus fremd. Diese ihre Größe macht es aus, daß nur die eschatologische Bestimmtheit die Form ist, in der sie den Menschen begegnet.

Gewiß hat diese Liebe Gottes viele Züge mit der jüdischen und hellenistischen Umwelt gemeinsam, wie sich ergeben hat. Und doch führt sie gerade in ihrer eschatologischen Gesetztheit ihr Eigenleben, von wo aus dann auch die andern mit der Umwelt gemeinsamen Züge ihren besonderen Ton haben. Für diese in ihrer Gesamtheit absolut gefaßte Liebe Gottes hat darum das Urchristentum nicht den damals üblichen Begriff Eros übernommen, sondern es redet von der Agape. Aus LXX ist der Begriff übernommen als Übersetzung von אהבה, wo ἀγάπη neben ἀγάπησις gebraucht wird zur Bezeichnung der Liebe Gottes zu den Menschen wie der Liebe der Menschen zu Gott. Auch Philo hat ihn (quod deus . . . 69). In der heidnischen Literatur finden wir den Ausdruck nur in einem Würfelorakel [1]) des 2. oder 3. Jahrhunderts, einer Ergänzung bei Philodem im Pap. Oxy. 1380, 28 und Pap. Berl. 9869 [2]). Ein Wort also, das sonst in der heidnischen Umwelt weniger vorkommt, hat das Urchristentum benutzt, um darin seinen Gottesglauben charakteristisch gerade von dem Augenblick an auszudrücken, seitdem es auf heidnischem Boden Fuß faßt. Offenbar also will man darin das Wesentliche der eigenen Frömmigkeit, den Sonderbesitz, auf den man stolz ist, im Unterschied zur Umwelt ausdrücken. Von Eros kann man nicht reden; denn Eros ist menschliche Gemütsverfassung [3]), wäh-

---

[1]) Papers of the American School II, 88.

[2]) Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 363.

[3]) Vgl. H. Scholz, Eros und Caritas, 1929, S. 11 ff.; Nygren, a. a. O., S. 720.

rend Agape gerade das darstellt, was allein Gott ist, und was der Mensch nur von Gott her sein und haben kann. So ist also ἀγάπη der Kampf- und Losungsruf des Christentums auf hellenistischem Boden, das Wortzeichen, in dem es gesiegt hat.

Besonders Paulus hat diese Liebe Gottes immer wieder herausgestellt, ihr Wesen in der ganzen Tiefe und in ihren mannigfaltigen Beziehungen seinen Gemeinden auszumalen gesucht. So redet er von der „Liebe Gottes" (Röm. 8, 39), wie er die Formel ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης [1]) prägt. Diese Liebe ist ebenso unbegreiflich als Handeln Gottes für den Menschen, wie sie wunderbar ist als Handeln Gottes in und durch den Menschen [2]). Weil Liebe, wo sie vorhanden ist, nur von Gott ist, also Widerschein Gottes durch den Menschen hindurch, darum ist sie unbegrenzt, wie es nur Gott sein kann [3]). Da diese Liebe ihre geschichtliche Gestalt in Jesus gefunden hat, darum kann er auch davon reden, daß die „Liebe des Christus" ihn drängt [4]). So ist es der Jubel seiner Glaubensgewißheit, wenn er sich wie seine Mitchristen als Geliebte Gottes bezeichnet [5]).

Vielleicht ist man geneigt, gegen die obige These einzuwenden, sie sei unrichtig, weil in den ersten drei Evangelien ἀγάπη τοῦ θεοῦ so gut wie garnicht vorkommt; nur Luk. 11, 42 wird einmal von Agape gesprochen. Kann dann noch die Liebe Gottes das Herzstück der urchristlichen Botschaft sein? Man könnte das Fehlen des Wortes Agape in den ersten drei Evangelien damit erklären wollen, daß sie auf palästinensischem Boden beheimatet sind und ἀγάπη der Kampfruf gerade auf heidenchristlichem Gebiete geworden ist. Es wäre dann nicht zu übersehen, daß gerade das hellenistische Lukasevangelium den Ausdruck wenigstens einmal hat. Aber ich glaube, man wird doch noch tiefer sehen müssen. Daß die Evangelien den Gott der Liebe verkünden, ist nicht zu bezweifeln [6]). Nun gilt es aber darüber hinaus etwas zu beachten: Die Evangelien wollen nichts anderes sein als Darstellung der Geschichte des erhöhten Herrn. Es ist ihnen selbstverständliche Voraussetzung, daß der Herr der Gemeinde in dem Leben der Gemeinde seinen Erdenwandel fortsetzt; die Gemeinde ist also das Sichtbare ihres himmlischen Herrn. Was also von ihr gilt, gilt von ihrem Herrn. Nun wird die ganze Lebenshaltung der Gemeinde immer wieder im Liebesgebot zusammen-

---

[1]) II. Kor. 13, 11. [2]) I. Kor. 13. [3]) I. Kor. 13, 8.
[4]) II. Kor. 5, 14.
[5]) Röm. 8, 37; Gal. 2, 20; Kol. 3, 12; II. Thess. 2, 13.
[6]) s. S. 26 ff.

gefaßt [1]); ist die Gemeinde die irdische Verkörperung ihres Herrn, und ist ihre Lebenshaltung Liebe, dann ist eben ihr Herr nichts anderes als Liebe. Wie bei Paulus – man denke nur an I. Kor. 13 – die Liebe Gottes Bewegtheit Gottes auf die Menschen zu und in den Menschen ist, so ist überhaupt im Urchristentum Liebe Gottes das Handeln Gottes, das sich auf die Menschen richtet und durch die Menschen sich auswirkt (s. S. 48 f.). So ist auch in den Evangelien die dort geforderte Haltung der Liebe nichts anderes als der Abglanz der Liebe Gottes im Menschen; die geforderte Liebe hat als Voraussetzung die Liebe Gottes. Eins ist nicht ohne das andere; wo Gottes Liebe geglaubt wird, da ist die Liebe des Menschen Lebenselement [2]). Darum kann Mtth. 5,48 die Vollkommenheit der Liebe nur gefordert werden im Hinblick auf die Vollkommenheit der Liebe des „Vaters im Himmel" [3]). Weil also von der Bruderliebe in den Evangelien die Rede ist und sich in diesem einen Gebot die ganze Lebensgestaltung der Gemeinde zusammenfaßt, darum müssen sie auch die ἀγάπη τοῦ θεοῦ kennen.

Ähnlich liegt es auch in den Pastoralbriefen, die stark den Erlöser-Gott in der Universalität der Gnade betonen und darum auch in der Liebe immer wieder den Ausdruck der Lebenshaltung der Gemeinde sehen [4]).

Ganz besonders hat das johanneische Schrifttum die Liebe Gottes betont. Ihm ist nicht nur der Ausdruck Liebe Gottes geläufig [5]), sondern hier ist auch die Formel geprägt: „Gott ist Liebe" [6]), das besagt, „Gott ist das Wesen, zu dem eine Liebe existiert, die nur von diesem Wesen ausgesagt werden kann" [7]). Johannes hat damit die bleibende Formel für den Gottesglauben der Urchristenheit geprägt. So schön und tief er davon sprechen kann, er hat doch wieder die Liebe Gottes, wie S. 47 gezeigt worden ist, eingeschränkt. Wie so oft ist auch hier die gedankliche, begrifflich-formelhafte Erklärung mit einer Verengung des Wesenhaften verbunden.

Auch in der Literatur des ausgehenden Christentums ist dieser Glaube noch ganz offenkundig. Gewiß drängt sich hier der alttestamentliche Gedanke an den allmächtigen Schöpfergott und Welten-

---

[1]) Mrk. 12,30 f. = Mtth. 22,37 f. = Luk. 10,27; Mrk. 12,33; Mtth. 5,44; Luk. 6,27. 35; Luk. 7,47.

[2]) Luk. 7,47; vgl. auch Mtth. 7,17 ff.

[3]) Es ist also nicht Liebe nur auf ein Gebot hin, wie Bultmann will (Jesus, 1926, S. 102 ff.); die Formel dafür bei I. Joh. 4,19.

[4]) I. Tim. 1,5; 1,14; 2,15; 4,12; 6,11; II. Tim. 1,7; 1,13; 2,22; 3,10; Tit. 2,2.

[5]) 5,42; I, 2,5; 3,17; 4,9; cf. I, 2,15; 4,7; 4,16; 5,3; vgl. die christologische Formel 15,9 f.

[6]) I, 4,8; 4,16. [7]) H. Scholz, a. a. O., S. 56.

erhalter stark in den Vordergrund [1]). Trotzdem ist festzustellen, daß die ursprüngliche christliche Einstellung nicht ganz verloren gegangen ist. Die Christen fühlen sich als „Kinder der Liebe" [2]). Anklingend an I. Kor. 13 weiß der Schreiber des ersten Klemensbriefes die Liebe Gottes [3]) in zwei Kapiteln zu feiern, die ein Lobpreis dessen sind, wie Gott mit den Menschen handelt [4]), und ebenso eine Schilderung der Art, in der diese Liebe in den Frommen lebt und durch die Frommen handelt [5]). Vornehmlich hat Ignatius wieder in der Liebe „das Gepräge Gottes" gesehen, das sich in den Gläubigen abspiegelt [6]). Wenn im Laufe der Geschichte des Urchristentums der Begriff der Liebe Gottes zurücktritt, so wird weiter unten gezeigt werden, welche Beweggründe mitgesprochen haben.

Wie stark die Liebe Gottes bei Paulus im Mittelpunkt seines Glaubens und seiner Missionsarbeit steht, ist rein formal daran zu erkennen, daß der Aufbau seiner Hauptbriefe von diesem Begriff ausgeht. Man gibt gewöhnlich als Thema des Römerbriefes den 17. Vers des 1. Kapitels an. Man kann ihn aber höchstens als Thema der Ausführungen bis 5, 21 ansehen. Der Höhepunkt und das Thema des ganzen Briefes ist aber offenbar 8, 39: Nichts „kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die (gesetzt und offenbart) ist in Christus Jesus, unserm Herrn". Von hier aus läßt sich das Schreiben leicht nach rückwärts und vorwärts ordnen: Diese Liebe Gottes wirkt sich aus 1, 18—5, 21 in der in Christus gegebenen Rechtfertigung, 6, 1—8, 39 in der mit der Einheit mit Christus gegebenen neuen Lebenshaltung; diese Liebe Gottes offenbart sich in der Weltgeschichte (9, 1—11, 36) wie im Leben des einzelnen (12—15). Man könnte es auch noch so ausdrücken: Gottes Liebe für uns (1, 18—5, 21), Gottes Liebe in uns (6, 1—8, 39), Gottes Liebe über uns (9, 1—11, 36), Gottes Liebe durch uns (12—15).

Auch der erste Korintherbrief läßt sich am einfachsten nach diesem Hauptgedanken ordnen. Der Höhepunkt ist offenbar das bekannte 13. Kapitel von der Liebe Gottes, die ebenso zu Gott wie zu den Menschen gehört. Diese Liebe ist die Offenbarung, das Anbrechen der kommenden Welt: daher gibt es Auflösung, Verneinung und Zerrüttung, wo sie fehlt (1—11); daher hebt die irrationale Welt an, wo sie als Gnade empfangen wird (12—14); daher hat sie ihre Erfüllung in der Auferstehung der Toten (15). Wenn man noch genauer gliedern will, läßt sich sagen: wo

[1]) cf. Hoennicke, Judenchristentum, S. 290 ff. — Did. 1, 2 wird sogar das Liebesgebot mit dem Hinweis auf den Schöpfergott begründet.
[2]) Barn. 9, 7; 21, 9. [3]) 49, 2.
[4]) 49, 5 f.; 50, 1 ff. [5]) 49, 5. [6]) Magn. 5, 2.

Liebe ist, gibt es keine Parteiungen (1, 10—4, 21), beherrscht Reinheit die Gemeinde (5 u. 6), ist Gelöstheit von der Welt, freilich in verschiedener Form (7), ist die Scheidung von den Dämonen durchgeführt (8, 1—11, 1), herrscht Ordnung bei den Gemeindeversammlungen (11, 2—34), sind alle Geistesgaben dem Gemeindeleben eingeordnet (12—14); diese Liebe Gottes ist verbürgt in der Auferstehung Jesu und hat ihre Erfüllung in der Auferstehung der Christen (15)[1]).

Ebenso leicht läßt sich der Galaterbrief von diesem Hauptgedanken aus verstehen. Das Thema ist 2, 20: „Was ich aber jetzt im Fleisch lebe, lebe ich im Glauben an Gott und Christus, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat"[2]). Von dieser Liebe zeugt das eigene Lebensschicksal des Apostels (1, 12—24) wie der Glaube der Urgemeinden (2, 1—21). Zu dem Glauben an diese Liebe Gottes will Paulus die Galater zurückführen (3, 1—5); für diese Liebe spricht das Abrahamsbeispiel (3, 6—14), auf sie hin erzieht das Gesetz (3, 15—29); sie verleiht Gotteskindschaft (4, 1—20) und damit alle Freiheit (4, 21—6, 10).

Die Liebe Gottes ist also das Thema der Predigt des gesamten Urchristentums. Freilich ist diese Botschaft in den einzelnen Zeugnissen auch verschieden abgetönt. Das soll hier, soweit es nicht schon herausgearbeitet ist, der Vollständigkeit halber noch kurz angedeutet werden. Paulus betont durchgehend Gott als den Gott der vollkommenen, unbedingten Liebe, als den Gott, der nicht nur einzelne Sünden vergibt, sondern der den Menschen in seiner Totalität als Sünder bejaht. Weil Paulus die Liebes Gottes so besonders auf die Sünde bezieht, redet er gern von der Gnade Gottes. Gnade Gottes heißt bei ihm die Liebe, die den Menschen gerade als Sünder, als Feind Gottes sucht, mit seinem Geist erfüllt und so aus dem Sünder ein Kind Gottes macht[3]). Gnade Gottes drückt ebenso aus, daß diese Liebe Gottes ganz von sich aus, ganz unbegründet durch menschliches Verhalten, den einzelnen sucht und erlöst[4]). Diese Liebe ist unbegreiflich[5]), sie braucht nicht begütigt, versöhnt zu werden, sondern sie versöhnt den Menschen mit Gott[6]). Paulus kommt vom Pharisäismus her; für ihn

---

[1]) Am II. Korintherbrief ist dieser Versuch nicht durchzuführen, da der Brief in seiner jetzigen Form wohl aus zwei bis drei Briefen zusammengearbeitet ist oder mindestens die jetzige Anordnung der Kapitel nicht die ursprüngliche ist (vgl. Preisker, Theol. Blätter, 1926, Nr. 6, Sp. 154—157).
[2]) So dürfte der Text mit BDG zu lesen sein.
[3]) Röm. 3, 23 f.; II. Kor. 5, 18—6, 1; Gal. 2, 21.
[4]) Röm. 4, 20; 5, 10 f.; 5, 15 f.; Röm. 3, 25; bes. II. Kor. 5, 18.
[5]) Röm. 8, 31 ff.; 11, 33 ff. [6]) II. Kor. 5, 18 ff.

ist daher das Gesetz nicht eine geschichtliche Zufälligkeit, sondern Offenbarung Gottes, die darum nicht ohne weiteres außer Kraft gesetzt werden kann. Das Gesetz muß erst erfüllt sein, ehe eine neue Gottesordnung in Kraft treten kann; so wird ihm Christus Ende und Erfüllung des Gesetzes zugleich. Von hier aus kommen die nicht ganz einfachen Gedankengänge des Apostels in die Botschaft der Liebe hinein, die um die Begriffe Gesetz, Rechtfertigung, Versöhnung sich bewegen. Sie sind hier im einzelnen nicht darzustellen, aber nur soviel ist zu sagen, daß für Paulus Gott gewiß die Sünde nicht ungestraft hingehen lassen kann, er muß sie verurteilen (Röm. 3, 25); aber Gott tut es nicht, indem er den Sünder bestraft — das würde seinen Tod bedeuten —, sondern er schafft in Christus Sühne [1]), sodaß alles in der Liebe Gottes sich zusammenfaßt. In Jesu Tod und Auferstehung findet dann Paulus den Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Gnade, den die Synagoge nicht hat, geoffenbart. Hier ist ihm „eine Liebe offenbar, die Gerechtigkeit ist, und eine Gerechtigkeit, die Liebe ist“ [2]). Dabei ist zu beachten, daß eben diese Gerechtigkeit eine solche ist, wie sie nur Gott hat (darum redet er immer von der Gerechtigkeit Gottes), und die nichts anderes als Liebe ist. Nachdem das Gesetz im Tode Jesu Erfüllung gefunden hat, vollendet ist, kann alle Verheißung, das ist alle Liebe Gottes, Wirklichkeit werden; in Jesu Tod und Auferstehung ist das Alte erfüllt, und bricht das Neue an. In keinem andern urchristlichen Glaubenskreis steht Tod und Auferstehung so im Mittelpunkt der Liebe Gottes als religiöse Notwendigkeit. Aber das alles geschieht nicht um Gottes willen, sondern um der Menschen willen, damit die ganze Welt unter der Gnade steht [3]), damit der Liebeswille Gottes sich kosmisch auswirken kann [4]), damit noch reicher als die Sünde die Gnade werden kann [5]). Wie unvermittelt diese Liebe von Gott aus den Menschen trifft, ist bei Paulus einsichtig, weil alles nur durch den Glauben vermittelt ist; Glaube aber ist ihm nicht eine Leistung des Menschen, sondern ein Ergriffensein von Gott, Gabe Gottes [6]).

Nicht unerheblich anders ist die Form der Botschaft in den drei ersten Evangelien: Hier wird Gottes Liebe geahnt in der Größe der Naturvorgänge z. B. der Sonne, die über Gerechte und Ungerechte

---

[1]) Röm. 3, 25; 8, 31 ff.; Gal. 3, 13; II. Kor. 5, 21; I. Kor. 5, 7.
[2]) Lütgert, a. a. O., S. 187.
[3]) Röm. 6, 14 f.
[4]) II. Kor. 5, 19; Röm. 11, 15; 5, 12; 5, 18; I. Kor. 2, 6; 15, 24—26.
[5]) Röm. 5, 20 f.
[6]) Phil. 1, 29; Röm. 10, 17.

scheint[1]), oder in der aller Gerechtigkeit unbegreiflichen Freude des Vaters über die Heimkehr des verlorenen Sohnes, der nicht nach einem Sündenbekenntnis fragt, sondern ihm entgegeneilt, ihn umarmt und um seinetwillen ein Fest richtet[2]). Hier wird die Liebe gedeutet an Jesu Verhalten den Sündern und Zöllnern, den Dirnen und Heiden gegenüber[3]). Auch hier wird die Größe der Liebe daran erkannt, daß Jesus leidet und gerade sein Leben und Leiden der Ort ist, wo Gott und Welt miteinander kämpfen, einen Kampf, in dem der Gotteszeuge getötet wird zum Zeichen des Gerichts über die Welt und der Treue und der Liebe Gottes[4]). Die Liebe Gottes bricht frei und stark hindurch; es ist gerade ihr Wesen, daß alles menschliche Schema von Recht, Gerechtigkeit und Ehrbarkeit viel zu eng ist[5]), sodaß sie „ungerecht erscheint, weil sie übergerecht ist“[6]). Besonders betont wird noch, daß die Größe der erfahrenen Gottesliebe zu Dankbarkeit und damit zu guten Werken führt. Hier liegt eine Kühnheit des Glaubens vor, die nur dort möglich ist, wo man aller Spekulation fernsteht.

So sehr Johannes auch die Liebe Gottes betont, die „größer ist als unser Herz“ (I, 3, 20), und die zuerst geliebt hat (I, 4, 11), die Licht, Leben, Gotteskindschaft durch Zeugung aus Gott vermittelt, so ist sie doch nicht so allumfassend wie sonst im Urchristentum; sie richtet sich nicht auf die Verlorenen (Mtth. 9, 10; 21, 32; Luk. 19, 10), nicht auf die Sünder (Röm. 5, 6 ff.), sondern nur auf solche, die die Wahrheit tun (3, 21), die eben Gott gehören. Johannes hat dem urchristlichen Glauben die durchschlagende Formel gegeben[7]). Er redet von der Liebe so häufig wie kaum ein anderer; er veranschaulicht die Liebe Gottes daran, daß er Gott als den zeichnet, der der Welt sein Liebstes schenkt[8]), der zuerst den Sohn liebt und erst durch ihn die Welt[9]). Diese Liebe hat ihre Hauptaufgabe nicht wie bei Paulus darin, Gesetz und Sünde zu überwinden, sie hat nicht in erster Linie Sühne zu schaffen, vielmehr erschließt sich als Religion der Gnade und des Glaubens (1, 16 f.) in der Offenbarung Jesu Gottes Wesen den Menschen, das als Licht und Leben die Frommen in diese andersartige Welt hineinzieht. Aber diese Liebe ist eben eingeschränkt auf einen begrenzten Kreis. Nicht die

---

[1]) Mtth. 5, 45. [2]) Luk. 15, 20 ff.
[3]) Mrk. 2, 13 ff. Par.; Luk. 7, 36 ff. und oft.
[4]) Mrk. 10, 45 = Mtth. 20, 28; Mrk. 14, 24 = Mtth. 26, 28 = Luk. 22, 20; Luk. 23, 34. 43. 46; cf. Lohmeyer, a. a. O. (Zeitschr. f. system. Theol.), 1928, 239 ff.
[5]) Mtth. 20, 1 ff.; Luk. 15, 25 ff.
[6]) Weinel, Biblische Theologie des N. T.'s, 4. Aufl., 1928, S. 232.
[7]) Vgl. S. 54. [8]) 3, 16.
[9]) 14, 21; 14, 23; 15, 9; 16, 27; 17, 23; 17, 26.

Welt in ihrer Sünde sucht Gott aus der Unmotiviertheit seiner Liebe, sondern die Liebe Gottes gilt denen, die ein transzendental bestimmtes, ewiges Verhältnis zu Gott haben [1]).

Der Hebräerbrief knüpft die Liebe eng an das hohepriesterliche Werk Jesu. Die Liebe Gottes kann sich nur über blutige Opfer hinweg offenbaren; Liebe Gottes gibt es nur, wo alle Sünde durch Blut gesühnt wird (9, 18—22; 10, 29; 12, 24; 13, 20). Das sind Gedanken, die auch sonst im Urchristentum ausgesprochen werden, hier aber ganz in den Mittelpunkt gestellt und im Anschluß an das alttestamentliche Opferwesen durchgeführt sind.

Im sonstigen nachpaulinischen Christentum ist zu beachten, daß trotz aller Anlehnung an den Hellenismus [2]) nicht nur alle metaphysischen Bezeichnungen Gottes in Beziehung zur Heilsaktivität Gottes umgeformt werden, sondern daß Gott eben vornehmlich der Gott der Liebe bleibt. Dabei wird teils paulinisches Gedankengut weitergegeben [3]), teils wird es umgegossen in Anlehnung an das Alte Testament, wie es der Hebräerbrief tut [4]), teils wird gern der hellenistische Heilandsterminus auf Gott und seine Liebe angewendet [5]). In dem Maß, als der Wert der guten Werke vom Judentum her betont wird, glaubt man nicht an die allesumfassende Gnade Gottes, sondern Gottes Gerechtigkeit, die die guten Werke belohnt, tritt wieder im Gegensatz zum eigentlich urchristlichen Gottesglauben hervor [6]). Dementsprechend wird das Leiden der Frommen als Zucht der Liebe Gottes zur Heiligung der Menschen gedeutet — eine Auffassung, die nicht vom Christentum, sondern vom Judentum her geläufig ist [7]). Aber wichtig ist, daß doch wieder festgestellt werden kann, daß der Gedanke der Liebe Gottes selbst in den Pastoralbriefen, die den Begriff der guten Werke eingeführt haben, der allesbeherrschende ist. Die guten Werke haben sozialethische Bedeutung; der Christ aber lebt nicht auf Grund seiner Werke, sondern einzig und allein von Gottes Gnade [8]). Für die

---

[1]) 3, 16; 6, 39; 10, 28; 17, 12; 18, 9.

[2]) Vgl. Formeln wie „Vater des Alls, der über allem und durch alles und in allem ist" Eph. 4, 6; cf. 1, 11; 3, 9; Hebr. 2, 10; 1. Klem. 34, 2; Jak. 1, 17; I. Tim. 1, 17; 6, 15 f.; Apgsch. 17, 25.

[3]) Vgl. Tit. 2, 14; 3, 7; I. Tim. 2, 6; 3, 16; I. Petr. 1, 18 f.; 2, 24; 3, 18; Hebr. 9, 28; I. Joh. 2, 2; 3, 5; 4, 10.

[4]) Erinnert sei nur daran, daß Jesu Eintreten für die Menschheit vornehmlich in den Himmel verlegt wird. Auch im Hebr. ist nicht Gottes Zorn zu versöhnen, sondern alles ist Heilsveranstaltung der Liebe Gottes. Aber die Einzelausführung zeigt die angeführte Veränderung.

[5]) Besonders in den Pastoralbriefen. Vgl. I. Tim. 1, 1; 4, 10; 2, 3 f.; Tit. 1, 3; 2, 11; 3, 4; cf. Jud. 25.

[6]) Hebr. 6, 10; 11, 6. [7]) Hebr. 12, 5—13; cf. S. 25.

[8]) II. Tim. 1, 9; 2, 1; Tit. 3, 5.

katholischen Briefe ist noch hervorzuheben, daß das Handeln Gottes mit den Menschen besonders auf die sittliche Erneuerung, die Heiligung des Menschen bezogen wird [1]).

In den apostolischen Vätern kommt der Gedanke der Liebe Gottes nicht zum vollen Ausdruck. Im ersten Klemensbrief wird gern von der Erhabenheit Gottes geredet, besonders aber tritt die alttestamentliche Vorstellung von der vergeltenden Gerechtigkeit in den Vordergrund [2]). Dazu tritt noch der Gedanke von dem Einfluß, den die sittlichen Taten auf Gott haben [3]). Ganz ähnlich steht auch Hermas; darum redet er nicht von Gott dem Vater, sondern von dem „Herrn", und die Gläubigen sind seine Knechte. So wird wenig oder garnicht von Gottes Heilsplan geredet, vielmehr von seiner Schöpfermacht [4]). Vor diesem Herrn (δεσπότης), wie ihn Hermas oft genug nennt, beugt sich der Mensch und versucht, dessen Gebote zu erfüllen, um sich so die Verheißung zu verdienen [5]). Die ausgleichende, belohnende Gerechtigkeit hat die Liebe verdrängt, das moralische Streben und Rechnen hat den Glauben an die unfaßbare Gnade Gottes ersetzt. Besonders Leiden sind der Weg, sich die Huld Gottes zu verdienen [6]), ebenso wie die Leiden ein Ausgleich für die Sünden sind [7]). Alle Irrationalität des Leidens ist hier rationalisiert und moralisiert. Die gleiche Entwicklung ist es, wenn nach II. Klem. 17, 7; 19, 4; 20, 2 von dem Leiden nichts anderes gesagt wird, als daß es in der Ewigkeit seinen Lohn finden wird. Dabei mag nicht unerwähnt bleiben, daß auch gerade die Klemenshomilie die Größe und Unbegreiflichkeit der Liebe Gottes kennt [8]); aber unvermittelt steht daneben die Lehre von den guten Werken [9]). Der Versuch, beides miteinander in Einklang zu bringen, wie er 9, 6—10 gemacht wird, zeigt uns die Unmöglichkeit solchen Unternehmens. Freilich auch dieses Schrifttum kann die urchristliche Überlieferung von der Liebe Gottes nicht ganz beiseite lassen. Vornehmlich dann immer, wenn von Jesu Sendung die Rede ist, tritt das eigentlich christliche Erbe noch am ehesten hervor; aber auch da geht es weniger um die Rettung des Sünders als um die Vermittelung von Wahrheitserkenntnis und Leben [10]). Außerdem sind die Ausführungen wesentlich praktisch orientiert. Nur Ignatius hat hier noch am ehesten urchristlichen Glauben wiedergegeben.

---

1) I. Tim. 6, 11; II. Tim. 2, 22; 3, 16; Tit. 3, 5.
2) 11, 1; 14, 4 f.; 22, 6 f.; 27, 1; 34, 3; 60, 1. 3) 21, 8; 55, 6.
4) Vis. III, 3, 5; sim. V, 7, 4; cf. vis. III, 9, 8. Vgl. dazu S. 19.
5) sim. X, 4, 1.
6) Vis. III, 1, 8—2, 1; III, 5, 2; IV, 3, 4. 6. cf. S. 25.
7) Sim. IX, 28, 3 ff. 8) 1, 4.
9) 6, 9; 8, 4; 11, 6 f.; 16, 1 ff.
10) Vgl. Preisker, Theol. Blätter, 1928, Nr. 6, 143 ff.

Schließlich hat auf dem gesamten hellenistischen Boden noch eine andere Wandlung eingesetzt, das Hervortreten des Sakramentalen. Nicht nur die von der Mysterienfrömmigkeit herkommende Korinthergemeinde ist ganz in magisch-sakramentalen Vorstellungen befangen, auch im Brief an die Römer schreibt Paulus von der sakramentalen Bedeutung der Taufe so selbstverständlich, daß man annehmen muß, die dem Apostel fremde Gemeinde in Rom glaubt und empfindet nicht anders als er; also müssen diese Anschauungen in den hellenistischen Gemeinden weithin verbreitet gewesen sein. Wie für Paulus die Taufe das Mittel ist zur Herstellung der Christusgemeinschaft, so ist das Herrenmahl der Weg zur bleibenden Einheit mit dem erhöhten Christus; beides ist sakramental aufgefaßt [1]). Die spätere Zeit bleibt in dieser Richtung (Tit. 3, 5; II. Petr. 1, 9; Apok. 7, 14; 22, 14). Bei Johannes bedingt die Taufe die von Gott gewirkte Geburt [2]). Im ersten Petrusbrief ist sie der Anfang des neuen Innenlebens wie der Unsterblichkeit [3]). Ähnlich ist es beim Herrenmahl. Es ist hier nicht nötig, auf die schwierigen Deutungen der Einzelstellen einzugehen. Bei Johannes und Ignatius ist nicht wie bei Paulus davon die Rede, daß das Heil des Kreuzestodes Jesu im Herrenmahl beschlossen ist; es handelt sich weniger um Sündenvergebung als vielmehr ganz hellenistisch um sakramentale Vermittlung von Leben, von Unsterblichkeit. Also auf hellenistischem Boden hat man früh genug angefangen, die Liebe Gottes an die Vermittlung der Sakramente zu binden. Es ist die Art der Mysterienfrömmigkeit. Noch ist es ein Fremdkörper in der christlichen Religion; selten genug tritt diese Linie beherrschend in den Vordergrund, selbst auch bei Johannes [4]). Daß mit allem Sakramentsglauben das Ethische so stark verknüpft ist [5]), zeigt noch, welches die ursprüngliche Glaubenswelt gewesen ist. Aber mit dem Augenblick, wo die Liebe Gottes an kultische Handlungen gebunden ist, hat sie die Freiheit und Größe verloren, die ihr eigen ist, wird sie in ihrer Absolutheit nicht mehr gesehen.

---

1) Zur Taufe bei Paulus vgl. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, 1928, S. 61 ff. Zum Herrenmahl vgl. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theol. II, 200 ff.; Weinel, Biblische Theol., 247 ff.; K. L. Schmidt in R. G. G., 2. Aufl., I, Artikel „Abendmahl im N. T."; Alb. Schweitzer, a. a. O., S. 254 ff.

2) 3, 3 ff. 3) I. Petr. 1, 3; 3, 21.

4) Streicht man in Joh. 3, 5 ὕδατος καὶ und deutet man 6, 28—59 den zweiten Teil der Rede nach dem ersten, dann bringt man leicht allen Sakramentsglauben heraus. Das wäre gewiß willkürlich, zeigt aber, wie stark die geistige Frömmigkeit auch bei Joh. das sakramentale Empfinden überwiegt.

5) Zu beachten ist, daß auf Röm. 6, 1—11 die ethischen Ermahnungen in v. v. 12 ff. folgen. Vgl. auch I. Kor. 11, 18 ff.; I. Petr. 3, 21; cf. S. S. 42 f.

So beachten wir beim Ausgang des Urchristentums das Abklingen des Eigentümlichsten im urchristlichen Glauben. Noch sind die alten Formeln und Vorstellungen teilweise da, aber neue Momente sind eingedrungen, und aufs Ganze gesehen ist das Wesentlichste aufgegeben. Das Urchristentum hat sein Eigenwesen darin, daß es die Botschaft von der Liebe Gottes ist, die allen Intellektualismus, Moralismus und Sakramentalismus sprengt und in dieser Größe ihrer Unbedingtheit und Unmotiviertheit alle menschliche, auch kultische Vermittlung überwindet. Jetzt wird die Größe ihrer Botschaft eingeengt, von ihrer Höhe herabgezogen, aus ihrer alles sprengenden Unendlichkeit in die Formen berechnender Endlichkeit gebunden. Dieselben Mächte, die das Urchristentum einst ganz von sich abgeschüttelt hat, nehmen es auf: Intellektualismus, Moralismus, Sakramentalismus.

Zusammenfassender Schluß.

Es ist nicht zu leugnen, daß Liebe Gottes das Kernstück der Verkündigung des Urchristentums ist. Alle Beziehungen zu Gott und zur Welt finden hier ihre Verankerung und alle Disharmonie des Lebens ihre allerdings göttlich gefaßte Harmonie. Der Glaube an die Liebe Gottes ist formal angesehen nichts Neues in der damaligen Zeit. Im Spätjudentum wie im hellenistischen Heidentum hat man immer wieder von der Güte und Barmherzigkeit der Gottheit zu reden verstanden. Ja, nicht das einmal ist etwas Besonderes, wie man irrtümlich gemeint hat, daß Gott es ist, der als erster den Menschen, auch den Sünder sucht, der allein die Brücke schlagen kann zwischen „Erd und Himmel, Mensch und Gott". Die Wucht und Größe urchristlicher Botschaft liegt vielmehr in einem Doppelten: einmal verkündet das Urchristentum die Liebe Gottes nur als eschatologische; als solche ist sie nicht nur dem einheitlichen Ziel des Reiches Gottes eingeordnet, sondern auch der Zorn Gottes und die Gerechtigkeit Gottes sind nichts anderes als Wirkungen dieser dynamistisch gefaßten Liebe, sodaß alle Unausgeglichenheit und alle Uneinheitlichkeit schwindet. Jetzt wird auch das Leid nur ein Zeichen für das Hineingerettetsein in die Liebe, bekommt auch der Mensch als Ganzer seine Ewigkeitsbegründung und Ewigkeitsverbindung. Als eschatologische ist diese Liebe Gottes in ihrer Unmotiviertheit radikal, wie sie als radikales Ethos im Menschen lebt. Nur als diese eschatologische Liebe ist sie

uneingeschränkt universalistisch. Zum andern verkündet das Urchristentum diese Liebe Gottes nicht nur als unmotiviert, sondern als absolut frei über aller ethischen wie kultischen Bedingtheit und Vermittlung. Eine Liebe, losgelöst von allem Intellektualismus, Moralismus, Sakramentalismus, so hat das Urchristentum Gott geahnt und gepredigt. So allein ist folgerichtig durchgeführt, was sonst nur Ansatz geblieben ist. Darum greift man nach einem sonst wenig üblichen Ausdruck, redet nicht von Eros, sondern von der Agape Gottes.

Für diese Liebe Gottes begeistern sich die Sklaven, weil sie sich frei fühlen von menschlicher Enge, Schuld und priesterlicher Bevormundung. Auf diese Botschaft horchen die Gebildeten, weil sie Gott ahnen in der Freiheit, die zu seiner Größe gehört, und die Freiheit spüren, die Gottes Lichtschein ist. Aber auch damals haben die Menschen zu kleine Herzen gehabt. Es ist die Tragik des Überweltlichen, daß es Zeit, Geschichte werden und in die Form der Welt eingehen muß und dabei seine Reinheit und Irrationalität verliert. Es bekommt in Formeln und menschlichen Analogien ein Gewand, unter dem nicht nur seine Schönheit verborgen ist, sondern auch sein Feuergeist eingeengt wird. So geht es auch mit dem Gottesbild des Urchristentums. Schon am Ende des hier betrachteten Zeitabschnittes sucht man es in Formen wiederzugeben, die zu verneinen einst gerade seine Größe ausgemacht hat. Anfangs siegt das Christentum durch die unerhörte Freiheit, Kühnheit und Unbegreiflichkeit seines Gottesbildes, frei von aller endlich kultischen und ethischen Bindung, von Intellektualismus, Moralismus und Sakramentalismus. Die Welt horcht auf diese Botschaft, und in ihr liegt der Siegeslauf des Urchristentums zunächst begründet. Späterhin kämpft man mit der Kraft der Organisation um die Macht und bietet die Liebe Gottes an in den Formen von Intellektualismus, Moralismus und Sakramentalismus. Immer wieder kommen in der Geschichte des Christentums Zeiten und Menschen, die Gott so erfahren, daß weder kultischer Glanz noch menschliche Schuld noch menschliche Leistung etwas dieser Liebe gegenüber bedeuten, die Welt und Menschen von Gott her gerichtet und erlöst finden; dann graben sie die urchristliche Botschaft in ihrer Reinheit wieder aus und ahnen die Tiefe des Rufes von der ἀγάπη τοῦ θεοῦ, von der Liebe Gottes.

Stellen-Verzeichnis aus der urchristlichen Literatur.

Die nach rechts stehenden Ziffern bedeuten die Seitenzahlen.

Apostelgeschichte

Römer

I. Korinther

II. Korinther

Galather

Inhalt.

Göttingen, Druck der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner).

BT 101 .P85	Preisker Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes 939206
JAN 7 '32 JAN 18 '32	R E Wallenborn German Examining
JUL 23 '42 AUG 5 '42	J. L. Adams Meadville M. Boell
JUL 7 19[illegible]	R Scroggs CTS Faculty